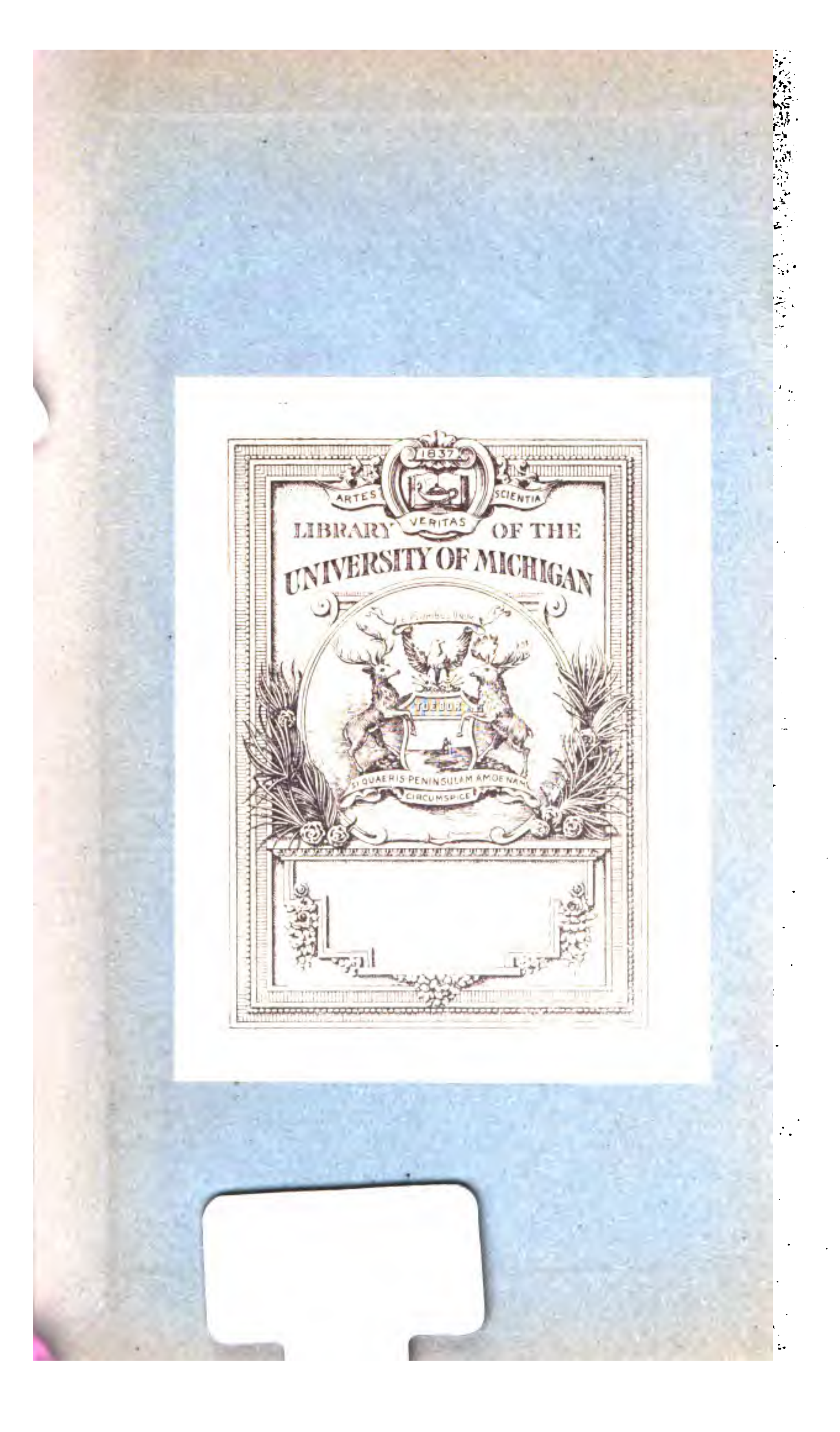

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

LA PHILOSOPHIE

DE

CHARLES SECRÉTAN

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD. — 603-97.

LA PHILOSOPHIE

DE

CHARLES SECRÉTAN

PAR

F. PILLON

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1898

LA PHILOSOPHIE

DE

CHARLES SECRÉTAN

CHAPITRE PREMIER

MÉTAPHYSIQUE.

La philosophie de Charles Secrétan a pris le nom de *philosophie de la liberté* : c'est le titre de son principal ouvrage. Cela veut dire philosophie de la liberté divine et de la liberté humaine, et cela équivaut à philosophie des trois grands dogmes du christianisme : création, chute et rédemption. En un mot, philosophie de la liberté et philosophie du christianisme sont, pour Secrétan, termes synonymes. La conscience morale est la base de cette construction. Elle trouve en elle le devoir, donc la liberté humaine, et le mal moral, péché et inclination au péché, donc la chute, qui de l'individu s'étend à l'espèce. Ce sont là des faits. Ces faits, ces données de l'expérience mènent à une métaphysique et à une théodicée chrétiennes, au Dieu libre qu'enseigne la religion chrétienne, et dont la liberté se manifeste par la création,

puis par la restauration de la créature déchue. Et cette liberté divine, telle que Secrétan se croit logiquement obligé de l'admettre, absorbe, pour ainsi dire, tous les attributs divins et constitue toute la nature divine, si bien qu'elle n'y laisse aucune nécessité dont elle ne soit le principe.

I

Dès 1840, Secrétan expose, dans un premier écrit : *La Philosophie de Leibniz*, sa méthode de philosopher, c'est-à-dire l'idée qu'il se fait de la philosophie, le problème qu'elle doit, selon lui, s'efforcer de résoudre, le genre de recherches qu'exige la solution de ce problème. Et déjà l'on voit se dessiner, en son opposition au déterminisme leïbnizien, la doctrine absolument libertiste où doivent aboutir ces recherches.

« Au principe de toutes choses, dit-il, avant tous les temps est Dieu. Si Dieu est le véritable commencement, il ne peut exister pour lui aucune espèce de nécessité. Il est libre. On ne peut donc prédire s'il créera, prévoir ou calculer *comment* il créera ; mais il a créé ; c'est un fait, et dans cette création nous pouvons contempler le côté, la face de lui-même qu'il a dirigée vers elle, la manifestation volontaire de cette absolue liberté. De l'idée de Dieu, commencement de toute intelligence véritable, on ne saurait donc déduire le fait d'une création ; mais l'idée de Dieu et le fait de la création étant donnés tous les deux, on peut éclairer le second par la première ; on peut contempler l'univers dans les rayons de l'absolue liberté, et la question spéculative devient celle-ci : Comment concevoir le monde de notre expérience

comme un produit de Dieu, l'esprit absolument libre?... Les recherches qu'exige cette question embrassent la philosophie tout entière dans ses deux directions : recherche du principe suprême, explication de l'univers en partant du principe [1]. »

Montrer que l'esprit humain est conduit par ses propres expériences à placer un Dieu libre, non pas à la fin, mais au commencement de la science véritable; que l'idée ou l'hypothèse d'un Dieu libre explique d'une manière satisfaisante et peut seule expliquer les grands faits de la nature et de l'histoire : tel est l'objet qu'à l'âge de vingt-deux ans, Secrétan assigne à la philosophie.

L'homme, disait Leibniz, est déterminé en ses volitions; Dieu l'est aussi dans l'acte créateur d'où procède le monde. La création du monde existant s'est imposée à la volonté divine, parce qu'il était, pour la raison divine, le meilleur des mondes possibles. — La théodicée, répond le jeune professeur de Lausanne, est incompatible avec le déterminisme. Elle suppose la liberté de Dieu et celle de l'homme. Ces libertés supprimées, les mots *bon*, *meilleur*, n'ont pas de sens; les idées qu'ils expriment ne peuvent s'appliquer à un monde produit nécessairement.

Et il trace rapidement les grandes lignes de son système, disant comment il faut entendre la liberté divine et la liberté humaine, l'étendue de l'une et de l'autre et leurs rapports mutuels.

Quel motif, se demande-t-il, a engagé Dieu à créer les existences secondes dont nous faisons partie? Ce

1. *La Philosophie de Leibniz*, fragments d'un cours d'histoire de la métaphysique donné à l'Académie de Lausanne, VIe leçon, p. 107.

motif ne saurait être cherché en Dieu, attendu qu'étant absolument libre, il n'a besoin de rien pour lui-même. Comme rien n'existe hors de lui, le motif de la création ne peut être trouvé que dans la créature à venir. « Mais dire qu'un Dieu libre crée par un motif puisé dans la créature, ou bien dire qu'il crée par amour pour la créature, c'est la même chose. Toute autre explication de l'acte créateur suppose en dernière analyse un besoin en Dieu, et fait par conséquent du monde un complément de son être[1]. » Si Dieu a créé par amour pour la créature à venir, il voulait donc le bien de cette créature; et s'il voulait le bien de cette créature, il était naturel qu'il la créât à son image; car quel plus grand bien que de ressembler à Dieu, bien suprême? « Or Dieu est créateur et libre, ce qu'on exprime en un mot en disant qu'il est esprit. La créature de son amour fut donc libre, créatrice, spirituelle. » Voilà la liberté de la créature inférée de celle du créateur. Dieu était libre de créer ou de ne pas créer ce monde. Il n'était pas nécessaire qu'il le créât à son image, car son amour était libre. Mais, en fait, ce monde est le meilleur possible. Pourquoi? Parce que c'est un monde créé à l'image de Dieu, un monde de liberté. C'est la liberté qui lui donne sa valeur. Leibniz n'a pas vu que l'optimisme et le déterminisme s'excluent mutuellement.

Ici Secrétan marque les différences qui existent entre la liberté du créateur et celle de la créature. Il fait dépendre de la liberté divine le devoir et le bien.

1. *La Philosophie de Leibniz*, fragments d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné à l'Académie de Lausanne, VI[e] leçon, p. 109.

Il explique par le rapport de la liberté divine à la liberté humaine la distinction et l'opposition du bien et du mal.

« La liberté de Dieu repose sur sa nature même; elle est essentielle, éternelle. C'est la seule chose dont il soit permis de dire : elle ne peut pas ne pas être. La liberté de la créature repose sur l'acte de Dieu. Elle est accidentelle, elle pourrait ne pas être.

« Il y a une autre différence. La liberté de Dieu est absolue, celle de l'homme est relative, elle est dans un rapport nécessaire avec la liberté de Dieu. Pour qu'il y ait liberté, il faut nécessairement qu'il y ait choix; la liberté de Dieu lui-même est la liberté de son choix. Mais le choix de Dieu est toujours bon, c'est-à-dire que ce qui est bon est le choix de Dieu. Les déterminations morales ne sont pas la règle de la liberté de Dieu, mais la liberté de Dieu est la source vive et jaillissante des déterminations morales. Dieu ne veut pas telle chose parce qu'elle est bien, mais ce qui est bien, c'est ce que Dieu veut. La liberté de Dieu s'exerçant dans le choix est donc néanmoins absolue : elle réalise ce qu'elle veut, oui, Messieurs, même les contraires, elle a la place pour cela, et le nier, c'est, dans la pusillanimité de sa pensée, nier toute espèce de liberté [1]. »

Leibniz soutenait, contre Puffendorf et Barbeyrac, qu'il est « extrêmement déraisonnable » de mettre dans la volonté de Dieu la source des vérités morales. Cette opinion de Leibniz n'arrête pas notre auteur. Elle lui paraît témoigner d'une moins grande liberté d'esprit que la thèse contraire. Elle n'est pas assez

1. *La Philosophie de Leibniz*, VIe leçon, p. 110.

métaphysique. « C'est, dit-il, le jugement naturel de la philosophie que nos voisins ont appelée philosophie de *réflexion*, qu'on pourrait appeler psychologique, dans laquelle l'esprit individuel se prend comme centre et mesure de tous les rapports... Les déterminations morales ont pour l'intelligence finie quelque chose d'immuable, d'absolu, et il semble absurde de les faire dépendre d'une volonté. Mais il suffit pour dissiper cette apparence, de faire attention que notre raison particulière est un produit de la même volonté qui a déterminé les vérités morales. Les vérités morales sont l'atmosphère de notre âme et son horizon. Elles sont nécessaires *pour notre âme*. Que dirait Leibniz de l'idée que le temps, l'espace, la logique résultent de la volonté de Dieu? Et cependant, il faut aller jusque-là, ou renoncer à Dieu [1]. »

Ainsi, l'opposition du bien et du mal n'a pas de sens, relativement à Dieu. Mais elle est impliquée dans la liberté de l'homme. Elle naît avec la créature libre. La liberté de la créature est, comme celle de Dieu, liberté de choix; elle peut donc se déterminer ou dans le sens de la liberté de Dieu, ou dans le sens contraire. De là le bien et le mal. Le bien, c'est la détermination de la liberté de la créature dans le sens de la liberté de Dieu. Le mal, c'est la détermination de la liberté de la créature dans un sens contraire à celle de Dieu. « Abstraitement parlant, le mal est *ce qui ne doit pas être*, mais la source de tout *devoir* quelconque, c'est l'absolue volonté de Dieu... Le devoir ne s'adresse qu'à la volonté et ne peut avoir sa source que dans la volonté. Dire que quelque

1. *La Philosophie de Leibniz*, VI[e] leçon, p. 111, note.

chose doit être, parler d'un bien ou d'un mal dans un sens quelconque, c'est entrer dans le système de la liberté [1]. »

L'optimisme leibnizien est superficiel. Secrétan montre ce qui lui manque. Il ne suffit pas, remarque-t-il, de dire, comme Leibniz, que, dans ce monde, le mal est la condition du mieux ; il faut expliquer comment il peut l'être ; et il faut que l'explication soit sérieuse, qu'elle pénètre l'intime réalité, qu'elle satisfasse la conscience morale. Cette explication ne peut se trouver que dans la liberté. « Par son déterminisme, Leibniz s'est privé du seul moyen d'arriver au but. » Sans la liberté, le mal le plus grand, le mal-principe ne serait pas possible ; mais le bien le plus élevé, le bien-principe, le vrai bien ne le serait pas non plus. Donc, la possibilité du mal, inséparable de la liberté réelle, « est l'un des caractères de la création la plus parfaite, celle dans laquelle Dieu produit à son image ». Tout absurde et tout cruel que souvent paraisse ce monde, la liberté le rend digne de Dieu. « Ce qui explique le monde, c'est la chute ; ce qui explique la chute, c'est la liberté ; ce qui explique la liberté, c'est Dieu lui-même. »

Cette première esquisse de la philosophie de la liberté se termine par quelques pages où déjà se trouvaient, condensées en brèves formules, les idées que Secrétan développera plus tard sur la création et sur la restauration de la créature déchue.

Toute substance, dit-il, est source d'action, c'est-à-dire force, c'est-à-dire volonté. La substance divine est la volonté divine. Toute substance créée est faite

1. *La Philosophie de Leibniz*, p. 112.

de cette substance ou de cette volonté de Dieu. La création *e nihilo* n'a pas, ne peut pas avoir un autre sens. « Pouvez-vous mettre autre chose au fond de la substance que la volonté de Dieu? Dieu, dites-vous, et c'est le grand progrès de la pensée moderne sur l'antiquité, Dieu a créé toutes choses de *rien*. Mais qu'est-ce que le rien? et, si vous me permettez de m'exprimer ainsi, où y a-t-il une place pour le rien? Supposez-vous qu'avant toute création Dieu soit entouré par le néant? Cette idée ne serait guère compatible avec celle d'un esprit infini. Non, dire que Dieu a créé toutes choses de rien, c'est dire qu'il a créé, non pas seulement formé, Messieurs, mais créé toutes choses par sa volonté, *per voluntatem suam, ex voluntate sua*, car au commencement il n'y a rien que sa volonté, et tout est plein de sa volonté. C'est une proposition comprise dans l'idée de création libre, partant dans l'idée de Dieu libre, dans notre première et unique hypothèse, que la substance, le fond intime de toute existence est la volonté de Dieu [1]. »

Ainsi la substance est conçue comme identique à la volonté. La création est, par suite, assimilée — ces mots *ex voluntate sua* l'indiquent assez clairement — à une sorte d'émanation ou de génération. Mais cette génération n'est pas nécessaire; elle est libre d'après la nature même de la substance. Ces conceptions de la substance et de la création se retrouvent dans tous les ouvrages de Secrétan.

On a vu que l'amour est le motif de la création, que la créature, produite par amour, a été produite

1. *La Philosophie de Leibniz*, VIIe leçon, p. 129.

à l'image de Dieu, qu'elle était donc, à l'origine, comme Dieu auquel elle ressemblait, libre et spirituelle. Il en faut conclure, selon Secrétan, que « la création visible actuelle n'est pas la première création » ; qu'elle « suppose le mal » ; qu'elle est « postérieure à la chute » de la créature primitive, laquelle était toute esprit ; qu'ainsi le véritable péché originel, détermination de la liberté de la créature dans un sens contraire à la volonté de Dieu, ne doit pas être placé sur la terre ; mais que le monde matériel, et la terre, et les espèces vivantes qui l'habitent, et l'espèce humaine, sont le résultat de cette détermination malheureuse et coupable. Le philosophe, notons-le, en use librement avec la Bible, avec la dogmatique chrétienne ; il y trouve la révolte des mauvais anges, une première chute, qui est une chute de créatures spirituelles ; il s'en empare et lui sacrifie entièrement le péché d'Adam et d'Ève.

Ce qui est le résultat de la chute est en même temps le moyen de la restauration. On va voir comment.

La volonté de la créature s'est mise en opposition avec la volonté de Dieu, qui est infinie, absolue. Voilà la chute. Quelle doit être la conséquence du choc des deux volontés? « Il est impossible, dit Secrétan, d'en concevoir une autre, sinon que la volonté de la créature cesse d'être, car, s'il en était autrement, la volonté de Dieu ne serait plus absolue, mais limitée, limitée par la contradiction qu'elle éprouverait. Mais la créature est faite pour *vouloir*. La liberté est sa raison d'être, la liberté est son essence, l'anéantissement de sa liberté est donc l'anéantissement de son essence. C'est donc la créature tout entière qui est

anéantie par ce choc des deux volontés, et cela infailliblement, irrésistiblement... Si vous supposez la créature sans liberté, vous supposez la continuation de quelque chose qui n'a plus de but. La créature subsiste, et n'est cependant plus la meilleure, puisque ce qui lui méritait ce nom, c'était la liberté elle-même. Elle n'est plus digne de Dieu [1]. »

Ainsi, la conséquence directe de la chute eût été l'anéantissement total de la création, si la volonté qui l'avait d'abord posée eût continué à régner sans obstacle. En fait, cependant, la créature a subsisté. Il a donc fallu que l'infinie liberté se posât une limite à elle-même. Occupant tout l'espace, pour ainsi dire, c'est-à-dire toute l'existence, elle eût anéanti la créature déchue, si elle ne se fût restreinte, réprimée, refoulée pour lui laisser une place. Il faut donc reconnaître qu'il s'opère dans la volonté de Dieu un dédoublement, un partage : « Dieu continuant, d'un côté, à vouloir ce qu'il a toujours voulu, à vouloir être et manifester ce qu'il est, et par conséquent à repousser toute contradiction; et, de l'autre, restreignant cette volonté pour que la création libre continue d'exister malgré l'opposition dans laquelle elle s'est mise vis-à-vis de lui [2]. »

Deux volontés opposées dans la liberté absolue, dans l'esprit absolu, ce sont deux personnes. A ces deux personnes divines, dont la distinction ne commence qu'avec la chute, conviennent parfaitement les noms chrétiens de Père et de Fils. La distinction de ces deux personnes divines nous offre le vrai

1. *La Philosophie de Leibniz*, VII[e] leçon, p. 126.
2. *Ibid.*, p. 128.

moyen, le seul moyen d'expliquer la persistance de la créature libre après la chute. Le Père a produit la première création; mais, depuis la chute, son action directe et exclusive ne pourrait avoir d'autre effet que de l'anéantir. La création visible ne saurait donc lui être attribuée; « elle est bien plutôt, dit Secrétan, un rempart élevé contre son courroux, en un mot un moyen de restauration, l'œuvre du Fils [1] ».

En cette œuvre de restauration, le Fils remplit un rôle d'abaissement et de souffrance. « La douleur de Christ ne commence ni sur le Golgotha, ni même dans la crèche de Bethléem... Le commencement de la souffrance du Christ, c'est le commencement du monde. Qu'est-ce que Christ? C'est Dieu lui-même, c'est le Dieu qui consent à n'être pas Dieu, à se faire petit pour laisser une place à notre liberté, liberté corrompue, mais qui seule pourtant peut se relever, car rien ne s'abaisse et ne se relève que la liberté. La grâce, l'éternelle grâce, c'est notre liberté, et il n'y a de liberté que par grâce. Christ, c'est Dieu qui *souffre que* la créature rebelle existe, ou qui *souffre afin que* la créature existe; si vous vous tenez fermes à cette idée que nul ne saurait repousser : Dieu est absolue volonté, vous reconnaîtrez la parfaite identité de ces deux expressions. La divinité de Christ et sa souffrance sont donc liées par une nécessité de la pensée aux doctrines de la liberté de Dieu et de la chute. Mais la liberté de Dieu, c'est la condition de la nôtre; la chute, c'est l'expérience universelle. La liberté de Dieu et la chute sont donc des vérités phi-

1. *La Philosophie de Leibniz*, VIIe leçon, p. 132.

losophiques, et la doctrine du Christ avec toute sa réalité religieuse entre naturellement et de plein droit dans l'enchaînement de notre pensée [1]. »

Ces brillantes leçons sur la doctrine de Leibniz nous présentent, en leurs traits les plus généraux et les plus caractéristiques, la métaphysique et la théodicée de Secrétan. On voit comment il y fait entrer, à titre de vérités rationnelles déduites des rapports de la liberté divine et de la liberté humaine, comment il convertit en principes philosophiques deux dogmes spécifiquement chrétiens : la pluralité des personnes en Dieu et la rédemption du monde par l'une de ces personnes. Il est vrai que ces deux dogmes, tels qu'il les rationalise, ne sont plus ceux de la théologie orthodoxe. La pluralité des personnes en Dieu succède ici à l'unité absolue; elle n'est pas éternelle. De plus, la distinction de la substance et de la personne est impossible, parce que l'une et l'autre consistent dans la volonté. Quant à cette rédemption restauratrice qui commence avec le monde visible, elle est évidemment fort différente de la satisfaction vicaire. « L'hérétique, a dit Bossuet, est l'homme qui a une opinion. » Secrétan tirait de sa raison et de sa conscience des opinions personnelles, disons *singulières* (au sens propre du mot), sur Dieu et sur le Christ. Chez lui, la spéculation s'accordait avec la foi religieuse, mais en l'approfondissant au point de la transformer. Sa philosophie chrétienne était très originale, c'est-à-dire très hérétique.

1. *La Philosophie de Leibniz*, VIIe leçon, p. 134.

II

Dans *La Philosophie de Leibniz*, Secrétan avait donné le programme de ses études et de son enseignement philosophiques. La philosophie se divisait naturellement, selon lui, en deux parties, d'après les deux directions opposées que devaient prendre les recherches pour l'embrasser tout entière. Il fallait, d'abord, pensait-il, remonter à l'être absolu et en déterminer l'idée : c'était la tâche de ce qu'il appelait la philosophie *régressive*; puis, partir de cette idée et, descendant aux faits, l'appliquer aux problèmes de la nature, de l'histoire et du cœur humain : c'était la tâche de ce qu'il appelait la philosophie *progressive*. Ce programme, il l'a rempli dans les deux volumes de son grand ouvrage, *La Philosophie de la liberté*. Le premier volume, consacré à la philosophie régressive, a pour sous-titre : *L'idée* : ce qui veut dire l'idée suprême, celle qui est au sommet de la spéculation, l'idée de l'être qui existe par lui-même et par qui tout existe, l'idée de Dieu. La philosophie progressive est l'objet du second volume, qui a pour sous-titre : *L'histoire* : l'histoire, c'est le contenu de l'expérience expliqué par l'idée, c'est la théorie de la nature et de l'humanité [1].

La philosophie progressive se fonde nécessaire-

1. Le premier volume a été publié en 1848 et le second en 1849. L'ouvrage a eu trois éditions. Le premier volume de la seconde édition a paru en 1866. La seconde édition, revue et augmentée, du second volume est de 1872. La troisième édition est de 1878. Elle ne diffère de la seconde que par la préface nouvelle, curieuse et remarquable, dont l'ouvrage est précédé.

ment sur la philosophie régressive. « Tous les systèmes, dit l'auteur, ont une partie progressive plus ou moins développée, car il faut bien qu'ils essaient de rendre compte de l'expérience; ils ne sont faits que pour cela. Mais il est clair que la tentative de résoudre les questions concrètes au moyen d'un principe faux, ne saurait réussir. La philosophie progressive n'est que l'épreuve de la régressive; les systèmes imparfaits dont l'histoire nous offre une longue série ne conservent une certaine valeur que relativement à la recherche de l'idée suprême. Ce sont les échelons par lesquels l'esprit humain s'élève lentement à la conception du principe universel; il faut leur demander les éléments de cette pensée et non l'explication des phénomènes. Le livre du monde est déployé devant nous, mais les pages en sont couvertes de caractères mystérieux. Il faut attendre pour le lire que le chiffre en soit trouvé [1]. »

Le chiffre est trouvé : c'est la liberté conçue comme un principe antérieur et supérieur à toute nécessité; c'est cette idée que Dieu est *causa sui*, au sens littéral et dans la force de l'expression, cause de sa propre existence et de ses propres attributs. Et Secrétan montre, dans les systèmes de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel, de Schelling, les efforts successifs par lesquels la philosophie moderne s'est acheminée vers cette conception de l'absolu, qui est, à ses yeux, la vraie, et qu'il se flatte d'établir par de hardies et subtiles déductions.

Le point de départ de ces déductions est l'unité

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e éd., t. I, IIIe leçon, p. 57.

du principe de l'être, qu'il faut admettre comme un axiome. Cette unité, dit-il, ne peut être démontrée, mais il n'est pas possible de la contester sérieusement. « L'esprit ne saurait s'arrêter dans le multiple... La raison n'est satisfaite que dans l'unité. Nous ne croyons savoir les choses et nous ne les savons en effet comme nous voulons les savoir que lorsque nous sommes parvenus à les comprendre au moyen d'un seul et même principe. Mais, s'il faut un seul principe à la science, en vertu de l'impérissable idéal gravé dans notre âme, il faut aussi, pour répondre à ce même idéal, que la science explique les phénomènes par leurs causes réelles. Aussi longtemps que le principe par lequel nous comprenons les choses n'est pas celui qui les fait être, la science n'est pas achevée et son but n'est pas atteint. L'unité nécessaire de la connaissance nous atteste donc l'unité de l'être. L'unité de la connaissance et l'unité de l'être, l'unité de l'être et l'autorité de la pensée, qui réclame partout l'unité et qui cherche constamment à la produire, sont une seule et même affirmation. L'évidence n'est autre chose qu'une nécessité intérieure qui nous oblige à tel ou tel jugement; nous croyons à l'unité du principe de l'être par l'effet d'une nécessité qui s'impose à notre raison, l'unité de l'être est donc évidente [1]. »

L'unité du principe de l'être implique l'identité de tout être dans son principe, c'est-à-dire l'unité de substance. Secrétan croit pouvoir l'accorder. Il n'admet pas que l'on puisse concilier la pluralité des substances avec l'unité de cause, « aussi longtemps

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e éd., t. I, XVe leçon, p. 349.

qu'on n'a pas substitué une autre définition de la substance à la définition cartésienne, bien moins encore lorsqu'on se refuse à la définir d'une manière quelconque ». Il accepte donc le panthéisme « dès l'entrée »; il entend lui faire « loyalement sa part ». Mais, déclare-t-il, s'il part du panthéisme, ce n'est pas pour s'y arrêter : il s'efforcera, « par le développement régulier de sa donnée fondamentale, de le réfuter en le dépassant ».

L'unité de l'être posée, l'auteur s'applique à « déployer », à « dérouler » ce qui est impliqué dans l'idée d'être. Il faut reconnaître en lui quelque chose d'intérieur, un *en-soi*, qui soit autre que son existence phénoménale, qui produise cette existence, qui en soit la cause. C'est ce qu'on appelle la *substance*. « Le mot *substance*, pris dans le sens absolu, signifie l'être qui par son activité produit sa manifestation ou son existence apparente, et, dans le sens relatif, quand on dit : la substance de telle ou telle chose, substance désigne l'activité de l'être qui produit son existence[1]. »

Pour que l'être soit absolu, c'est-à-dire pour qu'il puisse « être conçu par lui-même, indépendamment de toute relation », il ne suffit pas qu'en lui la substance soit la cause de l'existence extérieure; il faut qu'il se produise lui-même comme substance; il faut qu'il soit cause et effet de lui-même. Qu'on ne dise pas que la chose est impossible, car la nature nous en fournit un exemple dans la nature vivante. « Le trait essentiel de l'organisme consiste en ceci, que la vie du tout individu produit une pluralité de parties vivantes elles-mêmes, une pluralité de vies par-

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e éd., t. I, XVe leçon, p. 354.

tielles ou de fonctions, qui produisent à leur tour la vie du tout; car la soutenir, c'est la produire. La vie est à la fois la cause de l'existence des organes et l'effet des fonctions des organes. Les organes sont également les effets et les causes de la vie ou du tout. Chaque fonction est, directement ou par quelques intermédiaires, cause et effet de toutes les autres [1]. »

Ainsi, le caractère essentiel de l'être vivant est précisément d'être cause et effet de soi-même, ce qu'on exprime en disant qu'il est son propre but. C'est le but qui est ici la vraie cause, car il produit lui-même les intermédiaires par lesquels il se réalise dans son unité. Cette idée de but, qui présente un cercle fermé, manquait à Spinoza. « Aussi longtemps que la substance n'est cause que des phénomènes, on ne peut pas dire avec vérité qu'elle soit sa propre cause; elle est plutôt cause d'un autre qu'elle, mais elle devient sa propre cause pleinement et réellement, lorsque le rapport des modes à la substance est aussi positif, aussi actif que celui de la substance aux modes. Alors ceux-ci reçoivent le nom d'organes, et la substance se produit vraiment elle-même par l'intermédiaire de ses organes. Elle est cause de son unité, de son intimité, de sa réalité, cause d'elle-même dans le véritable sens de ce terme. Cette idée, dont Spinoza sentait le besoin sans l'atteindre, est indispensable à l'intelligence de la *cause* aussi bien qu'à celle de l'*être* [2]. »

L'être absolu n'est pas seulement cause de son existence extérieure, c'est-à-dire substance; il est

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e éd., t. I, XVe leçon, p. 357.
2. *Ibid.*, p. 358.

encore cause de sa propre substantialité, c'est-à-dire vie. Il faut qu'il soit quelque chose de plus : il faut qu'il produise la loi de sa vie. « La circulation de la vie obéit à des lois. L'activité de l'être existant par lui-même est une activité réglée. D'où lui vient cette règle?... Si la règle de cette activité lui vient d'ailleurs, il est relatif : supposant un autre être, il est limité par celui-ci. Mais s'il possède cette règle en lui-même, ainsi que l'exige la notion de l'absolu, c'est qu'il se la donne : il est, dans un sens positif, cause de sa propre loi ; il se fait ce qu'il est, il produit la manière dont il se produit [1]. » Or, se donner à soi-même sa loi, c'est être esprit ou volonté ou liberté : ces trois mots expriment la même notion.

En cette recherche de l'inconditionnel, sommes-nous arrivés au terme? Pas encore. L'être absolu se donne la loi; il est esprit, il est libre. Mais d'où lui vient cette liberté? D'où vient la faculté qu'il possède de déterminer lui-même la manière dont il est cause? L'a-t-il reçue? Dans ce cas, il ne serait pas absolu ; il ne posséderait qu'une liberté partielle et restreinte comme celle des hommes. « L'être qui existe par lui-même ne tient évidemment la liberté que de lui-même, c'est-à-dire, au sens positif, qu'il se la confère. Substance, il se donne l'existence : Vivant, il se donne la substance : Esprit, il se donne la vie : Absolu, il se donne la liberté. L'être absolu, cause de sa propre liberté, la possède pleinement, puisque nous ne trouvons rien dans son idée qui puisse la limiter. Il est *absolue liberté* [2]. »

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e éd., t. I, XVe leçon, p. 361.
2. *Ibid.*, p. 363.

Absolue liberté, c'est liberté élevée à la seconde puissance, liberté d'être libre. Il faut, selon Secrétan, aller jusque-là pour « remplir le mot *causa sui* », et il faut le remplir, sans quoi l'absolu nous échappe. Substance, vie, esprit, liberté absolue : voilà les quatre degrés de l'ascension dialectique que nous impose la recherche de l'absolu. On ne peut l'atteindre qu'au quatrième degré. C'est s'arrêter arbitrairement au troisième, de dire que l'être absolu est libre par nature, qu'il tient la liberté de son essence. Car « c'est mettre en lui cette contradiction que d'un côté il se détermine, tandis que de l'autre il est primitivement déterminé ». Il n'est donc *causa sui* qu'avec des limites. Il n'est donc qu'un esprit fini. L'esprit infini doit être tout esprit, toute liberté, et ne peut rien être qu'esprit, que liberté. « L'esprit fini est à la fois esprit et nature, et non pas seulement esprit. La perfection de l'esprit serait d'être pur esprit, sans nature : l'esprit pur n'est que ce qu'il se fait, c'est-à-dire qu'il est absolue liberté. Ici nous sommes arrêtés. Il est impossible de remonter au delà de la formule de la liberté absolue : *Je suis ce que je veux*; cette formule est donc la bonne [1]. »

Cette formule paradoxale, où aboutissent ses déductions, Secrétan la justifie par la comparaison des deux idées de perfection et de liberté. « L'idée de Dieu est celle de l'être parfait; mais un être parfait de sa nature le serait moins que celui qui se donnerait librement la même perfection; l'idée d'un être parfait de sa nature est donc une idée abstraite et contradictoire; l'être parfait *de sa nature* serait encore

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e éd., t. I, XVe leçon, p. 364.

imparfait; l'être parfait est celui qui se donne lui-même la perfection qu'il possède, c'est-à-dire l'être absolument libre; donc Dieu est absolument libre, ou plutôt il est absolue liberté. La liberté fait toute sa nature. S'il possédait naturellement d'autres attributs, il ne serait pas libre de les prendre ou de les quitter, sa liberté ne serait pas absolue [1]. »

Toute cette analyse repose sur les rapports qu'établit l'auteur entre la liberté et la nature. « L'absolu, dit-il, n'a pas de nature; toute nature est *née*, dérivée, secondaire. La nature est ce qui est déterminé; le principe de toute détermination n'en comporte lui-même aucune [2]. » Et plus loin : « L'être absolu se donne à lui-même sa nature, ses puissances et sa liberté... Sa volonté n'est pas, comme la nôtre, un élément de sa nature, qui se meut dans des conditions qu'elle n'a point tracées. Ce n'est pas *une* volonté, c'est *la* volonté pure, inconditionnelle, qui se donne à elle-même ses conditions [3]. »

Cette liberté absolue est incompréhensible. Mais si on ne met la liberté au sommet de tout, elle n'a de place nulle part. Si elle n'est tout, elle n'est rien. La philosophie régressive est obligée d'en faire l'absolu même, pour la conserver à l'homme. Si l'être absolu est nécessairement ce qu'il est, il produit nécessairement ce qu'il produit, et la philosophie progressive ne peut trouver partout que la nécessité, laquelle s'étend du principe à tout ce qui en dérive. Nul autre moyen que la liberté absolue d'échapper à la néces-

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e éd., t. I, XVe leçon, p. 366.
2. *Ibid.*, p. 369.
3. *Ibid.*, XVIe leçon, p. 387.

sité universelle, sous la forme spinoziste ou sous la forme leibnizienne. La liberté et la nécessité ne peuvent se partager l'empire : il faut choisir entre l'une et l'autre. Secrétan choisit la liberté.

« D'avance j'ai confessé, dit-il, que la Liberté et la Nécessité sont le dilemme suprême. D'avance j'ai dit que si je me prononçais pour la liberté divine, c'est essentiellement afin de rendre raison de la liberté humaine, dont la réalité se fonde, à mes yeux, sur l'autorité du devoir. Il y a entre la preuve métaphysique et la preuve morale une solidarité que je crois inutile de dissimuler; car il faut bien qu'une fois, au sommet, toutes les méthodes se rencontrent. Pour croire que la liberté humaine suppose la liberté divine, il faut considérer la liberté comme la perfection de l'âme humaine, et c'est sans doute parce que la liberté de l'esprit fini me paraît en être la perfection que j'ai cherché la perfection absolue dans la pure essence de la liberté [1]. »

Mais la pensée spéculative, en suivant sa voie propre, en ne faisant appel qu'à ses propres forces, apporte aux anticipations de la conscience morale une confirmation sérieuse. La liberté absolue est incompréhensible : eh ! qu'y a-t-il là d'étonnant? Le caractère de l'absolu n'est-il pas précisément d'être incompréhensible, c'est-à-dire de ne pouvoir être défini par une notion tirée de l'expérience? La définition que l'on en donne ne doit convenir qu'à lui. On ne peut donc s'arrêter à celles qui lui seraient appliquées par extension ou par analogie, et que fournirait la connaissance de ce qui est relatif et fini. Il faut

1. *La Philosophie de la liberté*, leçon XV, p. 370.

les écarter pour en chercher une qui ne caractérise que l'absolu, qui n'ait de sens que relativement à l'absolu. Cette élimination faite, il ne reste que la formule : *Je suis ce que je veux.*

« L'idée de l'absolu est nécessairement telle que l'expérience ne saurait nous fournir aucune analogie pour l'éclaircir ; elle est, de sa nature, paradoxale, insaisissable... Si l'on cherche une forme qui ne convienne qu'à l'être absolu, on reconnaîtra que la pure liberté répond seule à cette exigence du problème. Nous concevons la substance infinie par l'analogie des substances finies, la vie universelle par celle des êtres organisés, l'esprit libre par le nôtre : en passant du fini à l'infini, du créé à l'incréé, ces idées ne changent pas essentiellement. Si l'on peut concevoir une nature, une loi quelconque comme primitive et absolue, on peut la concevoir également comme donnée et dérivée ; au contraire, incompréhensible ou non, l'être qui n'est que liberté, l'être qui se donne à lui-même la liberté, ne peut être que l'absolu [1]. »

III

Cet absolu, que seule caractérise et définit la liberté, n'est pas ce que nous appelons Dieu. On peut dire qu'il produit Dieu, car, d'après la formule : *Je suis ce que je veux*, il produit les attributs divins. Secrétan distingue « l'absolu dans son essence ou dans sa puissance de l'absolu en acte, de l'absolu existant ». Le premier est « la négation de toute nature » ; c'est « l'abîme insondable de la pure

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, XVe leçon, p. 372.

liberté ». Le second, l'absolu positif ou en acte, « est un fait » ; l'expérience peut seule nous apprendre ce qu'il est ; à lui seul « convient proprement le nom de Dieu [1] ».

Sur cette distinction des deux absolus reposent « les prétentions légitimes que peut élever la nécessité au point de vue intellectuel ». Sous les noms d'*ordre*, de *raison*, de *destin*, de *nature*, de *providence*, la nécessité s'impose à la pensée ; on ne peut la méconnaître : n'est-ce pas un besoin de l'esprit de chercher les effets dans les causes ? Il s'agit de lui donner son véritable sens en remontant à son origine. Son origine est dans l'absolu positif, dans la volonté immuable, éternelle et parfaite de Dieu. « Il y a une nécessité des choses, mais une nécessité voulue ; il y a d'immuables statuts, mais ils ont été posés. Toute nécessité s'explique, toute nécessité est dérivée, toute nécessité est un fait... Les systèmes de nécessité expliquent la liberté comme une pure apparence et renversent ainsi l'ordre moral. Le système de la liberté doit aussi expliquer l'apparence de la nécessité ; il peut le faire sans courir des dangers aussi graves : la nécessité, c'est le caractère absolu de la volonté divine [2]. »

Pourquoi les rapports constants que présentent les choses nous paraissent-ils nécessaires ? Parce que l'univers n'est « qu'un seul fait, le fait où tout est compris » ; et l'univers est un seul fait parce qu'il procède d'un seul acte, en lequel la volonté divine embrasse « tout ce qui a été et sera ». La volonté

1. *La Philosophie de la liberté*, XVII[e] leçon, p. 414.
2. *Ibid.*, p. 415.

divine est immuable et éternelle, parce qu'elle est une cause pleine et entière, dont rien ne limite les effets. Son acte « forme donc un tout, un univers, une éternité [1] ». Pour un esprit parfait, en qui « la mémoire est sans oubli et la prévision sans erreur et sans borne », il ne saurait y avoir de succession : « tout est le présent pour lui, parce que tout lui est présent [2] ».

Le rapport de la liberté et de la nécessité est celui de l'absolu en puissance et de l'absolu en acte. La philosophie a besoin des deux principes : ils s'appellent l'un l'autre et se complètent. « Le principe mobile, transcendant, supérieur au monde et par conséquent à la pensée, dont il forme la limite, c'est l'absolu en essence ou en puissance ; mais le principe fixe, immanent, immuable, nécessaire, c'est le Dieu réel, tel qu'il est en fait pour nous, c'est notre Dieu, ou plus simplement c'est Dieu ; car Dieu n'est pas une substance, une chose infinie, Dieu est un fait. De la nue jaillit un éclair éternel. L'Absolu est la nue, Dieu est l'éclair, source de toute lumière [3]. »

Ainsi, l'absolu, qui était négatif, devient positif, se fait Dieu, en créant le monde. Secrétan avait déjà dit, dans *La Philosophie de Leibniz*, que « *Dieu* est un mot relatif », qu'être Dieu « suppose un monde dont on est le Dieu », que, « si Dieu est Dieu, c'est parce qu'il le veut [4] ». Ces formules se retrouvent dans *La Philosophie de la liberté* : « Dieu n'est pas

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, XVIIe leçon, p. 411.
2. *Ibid.*, p. 402.
3. *Ibid.*, XVIIIe leçon, p. 421.
4. *La Philosophie de Leibniz*, VIIe leçon, p. 128, note.

l'absolu considéré en lui-même, Dieu est l'absolu dans son rapport avec le monde, tel qu'il veut être réellement vis-à-vis du monde... Dieu a voulu, le monde existe, nous existons. Qu'a voulu Dieu? Que veut-il? Il veut être Dieu, tel est le mystère de la création!... Une seule réflexion, fondée sur l'expérience, nous donne à la fois l'idée du monde et l'idée de Dieu : les deux termes de la science positive jaillissent à la fois de l'insondable unité [1]. »

Cette corrélation des deux idées de Dieu et du monde nous conduit à la théorie secrétaniste de la création. Mais il faut voir d'abord comment de « l'abîme insondable » de la liberté absolue l'auteur fait sortir les attributs divins, métaphysiques et moraux.

Nulle difficulté pour la toute-présence. La liberté absolue ne trouve pas le temps et l'espace devant elle; elle n'est pas soumise à ces conditions de l'existence finie. « Le temps et l'espace n'existent pas indépendamment de Dieu; ils sont parce que Dieu les veut, tels qu'il les veut, autant qu'il les veut; il en dispose absolument, il les produit et les mesure, mais il n'est point limité par eux... Il est présent partout, mais non partout au même titre, il est présent où il veut, et il se retire d'où il veut. Ce qu'il y a de plus grand, ce n'est pas l'illimité qui est nécessairement illimité, c'est celui qui, naturellement sans limites, est capable toutefois de s'imposer des limites à soi-même [2]. »

La même observation s'applique à la toute-puissance et à la toute-science, qui, comme la toute-pré-

1. *La Philosophie de la liberté*, t. I, XVIII[e] leçon, p. 426.
2. *Ibid.*, t. I, XVII[e] leçon, p. 402.

sence, dépendent de la liberté divine et peuvent donc aussi recevoir des bornes. « Nous pourrons admettre des distinctions dans la science divine; nous comprendrons qu'elle devienne prescience, s'il plaît à Dieu d'entrer en rapport avec la succession, qu'il établit; nous comprendrons même que cette prescience puisse ne pas s'étendre à tout, s'il plaît à Dieu, pour l'accomplissemeut de quelque dessein, de ménager une sphère où son regard ne plonge pas. Il n'est pas plus difficile d'admettre quelque chose que Dieu ne sache pas que d'admettre quelque chose qu'il ne fasse pas; car s'il pénètre tout par son intelligence, il doit également tout pénétrer par sa force et sa volonté. Naturellement, il en serait bien ainsi; mais Dieu est surnaturel, et ce serait le borner que l'obliger d'être sans bornes... La toute-puissance, la toute-science semblent conduire directement à la nécessité; mais elles se retrouvent dans la liberté sous une forme inattendue et supérieure à toutes les prévisions. La toute-puissance de Dieu n'est pas sa causalité exclusive, la toute-science n'implique pas la réalité actuelle de tout et l'immobilité; la toute-puissance, la toute-science ne sont que la liberté elle-même [1]. »

Remarquons cette formule : on ne peut obliger Dieu d'être sans bornes. La liberté divine est au-dessus de cette nécessité-là. Il faut la concevoir en chaque attribut métaphysique comme « puissance égale du fini et de l'infini ». Dieu, dit Secrétan, est « infini s'il le veut et fini s'il le veut [2] »; et cette infinité libre, bien « plus magnifique » que l'infinité

1. *La Philosophie de la liberté*, t. I, XVII[e] leçon, p. 405.
2. *Ibid.*, p. 403.

nécessaire, rend la création possible, en faisant comprendre comment la réalité distincte de la créature peut se concilier avec la toute-présence, comment la liberté humaine peut se concilier, soit avec la toute-puissance, soit avec la toute-science de Dieu.

Par cette conception originale, sur laquelle il revient dans une leçon de son second volume, Secrétan sépare sa philosophie des systèmes panthéistes. Ce qu'il faut combattre, selon lui, dans le panthéisme, ce n'est pas le principe de l'unité de substances, ce sont les doctrines qui anéantissent la créature en l'absorbant dans son auteur. On ne doit pas attribuer à Dieu une toute-puissance par laquelle il serait nécessairement la cause de tout, ni une toute-science en vertu de laquelle tous les successifs lui seraient nécessairement présents, c'est-à-dire pour lui simultanément réels, ce qui ferait de toute succession une apparence inexplicable.

« Ce que Dieu veut savoir, il le sait; ce qu'il lui plaît d'ignorer, il l'ignore. Et de même, ce que Dieu veut faire, il le fait, dans les formes et par les instruments qu'il lui plaît de choisir; s'il veut créer des êtres réels, c'est-à-dire des êtres libres, il le peut; s'il faut à cet effet restreindre son action directe pour laisser une sphère propre à sa créature, il le peut. C'est par cette limitation volontaire de soi-même que s'atteste l'infini véritable. La naïveté mythologique et la maturité de la spéculation se rejoignent ici sur les débris d'une métaphysique impotente. Ces mystères désespérants de la prédestination et de la prescience, ces contradictions entre la liberté morale et les perfections divines que tant de générations se sont obstinées à déclarer irréductibles sur la foi de

leurs devancières, tout cela ne sont que des difficultés imaginaires, résultant d'un travail insuffisant de l'esprit pour développer la notion de l'infini dont il possède le germe [1]. »

Le concept de l'absolue liberté divine permettait à Secrétan de limiter en Dieu la prescience, s'il le fallait, pour sauver le libre arbitre en l'homme. La prescience absolue n'ayant, à ses yeux, rien de nécessaire pouvait être mise en doute, et il n'y avait plus aucune objection sérieuse à en tirer. Mais nous ne voyons pas qu'il ait admis formellement l'incompatibilité de la liberté humaine avec l'universelle prescience divine. Voici en quels termes il s'exprime sur la question dans son *Précis de philosophie*, publié en 1868 :

« On a essayé de concilier la prescience divine avec la liberté, en disant que les différences de temps n'existent pas pour Dieu, mais que pour lui tout est présent. Il voit donc les actions futures sans les déterminer, comme nous verrions un acte qui se passerait actuellement sous nos yeux. Sans chercher à comprendre comment les choses se passent en Dieu, et comment le temps touche à l'éternité, *ce qui est singulièrement difficile*, nous pouvons dire d'une manière générale que la prescience de Dieu ne saurait prévaloir sur sa propre liberté créatrice. Si Dieu a voulu créer des êtres libres, il faut croire qu'il a pu le faire... En philosophie des considérations tirées de l'idée de Dieu ne sauraient jamais prévaloir ni contre une donnée d'observation, ni contre une exigence de l'ordre moral et de la conscience, attendu

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. II, 1re leçon, p. 24.

que l'idée philosophique de Dieu étant elle-même le résultat d'inférences qui ont pour point de départ l'expérience, la conscience et la raison, c'est l'idée de Dieu qu'il faudrait reviser si le conflit était irrémédiable; *ce que nous n'admettons d'ailleurs nullement*[1]. »

Il résulte évidemment de ce passage que, si le conflit de la prescience divine et de la liberté humaine était irrémédiable, il faudrait sacrifier la prescience; mais qu'il est difficile de savoir si ce conflit est irrémédiable et l'option nécessaire, parce qu'il est difficile de comprendre comment le temps touche à l'éternité, c'est-à-dire comment les choses successives sont connues de l'être absolu. Je ne fais pas de la prescience universelle un attribut *nécessaire* de Dieu; mais je n'admets pas qu'elle exclue *nécessairement* le libre arbitre : ainsi parle l'auteur du *Précis de philosophie*.

Il est vrai que dans son ouvrage *La Civilisation et la Croyance* (dont la première édition est de 1887, et la seconde de 1892), Secrétan paraît tenir un autre langage. Il y déclare que la nécessité de rejeter la prescience des actes libres s'impose à notre pensée. Mais cette nécessité n'est, à ses yeux, que relative aux conditions de nos facultés. Peut-être, dit-il, la négation à laquelle nous devons nous en tenir ne va-t-elle pas au fond des choses. Est-il possible de placer Dieu sous la loi du temps, de comprendre qu'il y ait pour lui un avenir et de lui attribuer l'ignorance de cet avenir? D'autre part, est-il possible de concevoir une activité intemporelle, une

1. *Précis élémentaire de philosophie,* 3e partie, ch. II, p. 243.

intelligence où n'entre pas la distinction du présent et du futur? — Voilà la thèse et l'antithèse mises en balance. — « Tous les problèmes de cet ordre reculent finalement dans une nuit impénétrable. » — Cette nuit impénétrable ressemble fort au noumène de Kant, à ce qu'on appelle aujourd'hui l'inconnaissable. — Cependant il n'est pas loisible de décliner ces problèmes. « Ils reviendront d'eux-mêmes nous assaillir, et l'agnosticisme ne nous en défendra pas. » Ne pouvant penser qu'avec notre esprit, il nous faut bien les résoudre d'après les lois de notre esprit. Nous dirons donc que la décision du libre arbitre dans l'avenir n'est pas actuellement déterminée, et que « la voir déterminée serait voir ce qui n'est pas » : d'où il suit que la prescience des actes libres n'est pas comprise dans l'omniscience. « Nous pouvons et nous devons nous en tenir à cette réponse, *non qu'il n'y ait peut-être rien au delà, mais parce que nous ne pouvons pas voir au delà*[1]. »

La position prise par notre philosophe dans cette question de la prescience divine est parfaitement conforme à son principe de la liberté absolue. Il est clair que la liberté absolue ne comporte ni une connaissance nécessaire ni une ignorance nécessaire des futurs actes libres. N'oublions pas que, dans le système de la liberté absolue, toute nécessité est dérivée, secondaire, subordonnée, relative. La nécessité logique ne fait pas exception. Pour Secrétan, comme pour Descartes, Dieu est l'auteur, non seulement des existences, mais encore des essences,

1. *La Civilisation et la Croyance*, 2e édit., 2e partie, ch. IV, p. 225.

l'auteur des vérités logiques, mathématiques, morales. N'a-t-il pas dit, dans *La Philosophie de Leibniz*, que le temps, l'espace et la logique résultent de la volonté de Dieu, laquelle réalise même les contraires? Cette idée qui vient de Descartes, et que Hegel, sans doute, a contribué à lui faire prendre au sérieux, il la développe et la justifie dans *La Philosophie de la liberté*.

« Les contraires! il semble que ce soit la barrière immuable qui nous oblige à rétrograder, en abandonnant l'idée que nous avons poursuivie jusqu'ici. La liberté ne peut pas aller jusqu'à faire qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; elle est donc assujettie à une loi, savoir à la loi de la raison. Il y a ici une objection en apparence insurmontable; mais ce n'est qu'une apparence. La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, elle est le principe de la raison. Dieu est l'auteur de notre raison; c'est nous, et non pas lui, qui sommes soumis à l'empire de la raison... Il y a une nécessité de la pensée, mais une nécessité qui procède de la liberté et qui en relève. Cette nécessité n'est que la réalité, le sérieux de notre affirmation. C'est la nécessité *pour nous* de penser ce que nous pensons; ce n'est point une nécessité pour Dieu, ce n'est point une loi imposée à Dieu [1]. »

Comment douter que Dieu puisse vouloir les contraires? N'est-ce pas la coexistence des contraires, le mélange de l'être et du non-être, du *même* et de l'*autre*, comme dit Platon, qui constitue le fini? « Le

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, XVIIe leçon, p. 406.

fini est une moyenne proportionnelle entre l'être et le néant. Il est, si vous le comparez au néant; il n'est pas, si vous le mettez en regard de l'être. La contradiction logique n'implique donc pas impossibilité réelle, car tout ce que nous connaissons repose sur la contradiction logique. Le monde est et n'est pas. Il n'est pas au même titre que Celui qui est. Il n'est pas, car il change... On peut dire de toutes les qualités des êtres multiples qu'elles sont et ne sont pas; elles sont, mais limitées par leur contraire... L'invincible répugnance de la pensée à concevoir l'existence de la contradiction est confondue incessamment par la vie[1]. »

IV

On a vu comment ces trois attributs divins, la toute-présence, la toute-puissance et la toute-science, naissent de la liberté absolue, et peuvent être, au gré de la volonté divine, illimités ou limités. Dieu est présent où il veut, il fait ce qu'il veut, il sait ce qu'il veut. Rien de plus simple pour la toute-puissance; car la puissance se confond avec la liberté et n'est, à vrai dire, que la liberté même. La puissance est le premier des attributs, le principe des autres. La toute-présence en dérive, car elle suppose en Dieu la puissance de créer le temps et l'espace. Et la toute-science? Secrétan nous a dit que Dieu peut, à son gré, l'étendre ou la limiter; ce qui veut dire évidemment que, par l'étendue et les limites de son objet, elle dépend, elle aussi, de la puissance divine.

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, XVIIe leçon, p. 408.

Mais il reste ici un point fondamental à éclaircir. L'attribut science veut être envisagé, non seulement dans son objet, illimité ou limité au gré de Dieu, mais dans le sujet qui connaît, dans l'intelligence divine. En d'autres termes, il faut répondre à cette question : L'intelligence est-elle inhérente à la nature divine, ou est-elle en Dieu un produit de la liberté absolue? De la réponse dépend l'unité logique du système.

Le philosophe se borne à quelques mots qui semblent détruire cette unité, parce qu'ils ne s'accordent pas avec sa distinction des deux absolus. « Il n'est pas besoin, dit-il, d'un nouveau travail d'analyse pour faire voir que la liberté implique l'intelligence. Une liberté sans intelligence est impossible; elle se confondrait avec le hasard, qui n'est pas une forme de la causalité, mais sa négation : or c'est bien l'idée de la liberté que nous avons obtenue. Une puissance qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise ! Il n'y a là que des mots contradictoires. Non l'être libre se rend compte de ce qu'il veut ; l'être libre est intelligent; il est inutile d'insister sur ce point[1]. »

Mais, tout au contraire, il importait beaucoup d'y insister. Oui, la liberté, telle que nous croyons qu'elle existe chez l'homme, implique l'intelligence. En cette proposition, le mot *implique* est équivoque : il était nécessaire d'en préciser le sens et d'en bien voir la portée. Quand nous appliquons ce mot à la liberté humaine, nous entendons, non que

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, XVIIe leçon, p. 403.

l'intelligence se déduit de la liberté, qu'elle en sort par voie analytique, comme une conséquence de son principe; mais qu'elle est supposée par la liberté, qu'elle conditionne la liberté, en un mot, que la liberté dépend, en son exercice, de l'intelligence, sans laquelle elle serait contingence pure. Est-ce cette liberté-là que Secrétan accorde à son absolu négatif? Mais alors cet absolu intelligent n'est plus la négation de toute nature; il n'est plus l'abîme insondable, la nue d'où jaillit l'éclair. C'est un Dieu qui tient de son essence, au lieu de se le donner à lui-même, au moins l'un de ses attributs. C'est un Dieu qui possède par nature l'intelligence, la raison, et, dans cette intelligence, dans cette raison, les idées des possibles qu'il est libre de réaliser; c'est un Dieu semblable à celui de Philon, de saint Augustin, de saint Thomas, de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon; ce n'est plus le Dieu de Descartes.

L'intelligence n'est pas identique à la volonté; elle n'est pas contenue dans la volonté, comme une conséquence en son principe; elle ne peut s'y réduire. Il faut donc : ou que l'intelligence et la volonté coexistent, distinctes, mais inséparablement associées dans l'être absolu : — et alors la liberté absolue n'est pas, comme on prétend le démontrer, le principe suprême et unique, dernier terme de la spéculation; — ou que l'intelligence soit le produit, la création de la liberté absolue, comme l'espace et le temps; — et alors la liberté absolue se confond avec cette contingence radicale dont on nous dit qu'elle est la négation de la causalité. Voilà le dilemme qui se posait et qui méritait bien quelque attention.

Secrétan passe outre, sans faire aucun effort pour

y échapper. Mais, malgré le passage que l'on vient de lire et qui détonne dans l'ouvrage, la logique de son système lui impose la seconde thèse du dilemme. L'absolu négatif n'est pas intelligent par nature, parce qu'il n'a pas de nature; il se donne l'intelligence, il se fait Dieu : de là ce nom : liberté absolue; de là cette formule : je suis ce que je veux, et cette autre : Dieu est un fait. Il crée, en même temps que l'intelligence divine, ces idées que les philosophes de lignée platonicienne ont appelées nécessaires et éternelles et dont ils ont composé l'éternelle raison. Il crée le vrai et le bien. Il produit les attributs moraux, comme les attributs métaphysiques.

« La Sagesse de Dieu n'est pas la vision d'une perfection abstraite qui serait quelque part hors de lui et qui s'imposerait à lui comme un modèle. La sagesse n'est que le caractère infini d'une volonté dont chaque acte renferme en lui-même la totalité de ses conséquences et constitue un univers; la sagesse, c'est la liberté. La Bonté ne consiste pas dans la fidèle reproduction de ce modèle que la sagesse contemplerait sans l'avoir produit. La bonté divine n'est pas la conformité des actes à des lois qui subsisteraient par elles-mêmes indépendamment de Dieu. L'imagination puérile qui soumet l'auteur de tout à des lois incréées, l'intelligence prétentieuse qui croit beaucoup mieux faire en confondant ces lois avec Dieu lui-même, — l'une et l'autre font sortir le concret de l'abstrait, l'être du non-être; l'une et l'autre expliquent le monde par le monde lui-même... La différence du bien et du mal n'étant pas antérieure à Dieu n'impose pas de conditions à son activité, mais elle vient de Dieu... Dieu n'est

pas tenu par sa bonté à faire le bien, mais ce qu'il fait est bien parce qu'il le fait, et sa bonté essentielle n'est que sa liberté [1]. »

Rien de plus opposé à l'idée d'une morale indépendante de la volonté divine que la doctrine secrétaniste de la liberté. L'auteur adopte sur ce point l'opinion de Descartes et reproche à Leibniz de la contredire sans la réfuter. « Mettre la loi au-dessus de Dieu, dit-il, c'est destituer Dieu et déifier la loi [2]. »

On a vu la corrélation établie, dans le système de Secrétan, entre les deux concepts du monde et de Dieu. L'absolu s'est fait Dieu en créant le monde. Il a voulu le monde, parce qu'il a voulu être Dieu. En d'autres termes, le monde est la sphère où Dieu manifeste sa divinité. Mais pourquoi Dieu a-t-il voulu être Dieu? Quel est le motif de la création?

Il faut que ce motif soit tel qu'il ne puisse être conçu que chez l'être absolument libre. Ce motif ne saurait être ni un devoir ni un besoin. Ce n'est pas un devoir : car « si la volonté purement libre revêt le caractère de ce que nous sommes obligés d'appeler le bien, c'est par son fait; elle ne possède pas ce caractère moral en vertu de son essence et par l'effet d'une nécessité [3] ». Ce n'est pas un besoin : « rien n'est plus contraire à l'absolu que la notion du besoin; l'absolu se suffit à lui-même, il est complet, c'est pour cela qu'il est libre [4] ». L'homme a

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. II, Ire leçon, p. 25.
2. *Ibid.*, t. I, XVIIe leçon, p. 413.
3. *Ibid.*, XVIIIe leçon, p. 430.
4. *Ibid.*, p. 432.

des besoins et des devoirs ; en satisfaisant les uns et en accomplissant les autres, il réalise sa nature. Or l'absolu n'ayant point de nature, n'a rien à réaliser ; il est parfaitement réel; donc il n'est pour lui ni besoins ni devoirs.

Est-ce le désir d'être connu, d'être glorifié? Mais ce désir serait encore un besoin. Si, par lui-même, l'absolu veut être connu, c'est qu'il y a en lui-même, dans sa nature, une invitation à créer; il n'est donc pas absolument libre. Il faut repousser cette idée comme anthropomorphique et comme panthéiste : « Elle est anthropomorphique, en ce qu'elle admet en Dieu un désir; panthéiste, en ce qu'elle fait du monde un complément de Dieu [1]. »

Puisque le motif de l'action créatrice n'est pas dans l'être absolu, il faut le chercher dans ce qui n'est point encore; et c'est bien là ce que demande l'idée de création. « Une volonté relative à ce qui n'est point ne saurait être qu'une volonté créatrice; que peut-on vouloir en effet à l'égard de ce qui n'est point, sinon qu'il soit? Pour laisser le néant dans son néant, nulle volonté n'est nécessaire... La liberté absolue veut un autre être, et par ce vouloir elle le fait être [2]. »

Non seulement l'absolu veut l'être qu'il crée, mais il le veut pour cet être lui-même : telle est l'idée essentielle de la création. Cela résulte de ce qui précède : si l'absolu était sa propre fin dans l'acte créateur, il éprouverait un besoin et ne serait pas abso-

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, XVIIIe leçon, p. 435.
2. *Ibid.*, p. 436.

lument libre. Tout motif intéressé étant exclu, il faut admettre qu'il crée sans retour sur lui-même, en vue de la créature uniquement. « Eh bien! cette espèce de volonté comprend son motif en elle même. Nous la connaissons, nous savons son nom : c'est la bienveillance, c'est la grâce, c'est la charité, c'est l'amour. Voilà logiquement le mot de l'énigme du monde [1]. »

Secrétan se plaît à montrer la corrélation logique des idées de liberté, de création et d'amour. C'est peut-être ce qui, dans toute sa philosophie, lui tenait le plus au cœur.

« L'amour dont je parle n'est pas une passion, mais un acte; ce n'est pas un sentiment, c'est un libre vouloir : la volonté énergique de répandre le bien, sans autre pensée que celle du bien à faire. Une telle disposition ne se conçoit que dans un être satisfait et serein, parce que son but propre est atteint, parce qu'il est en lui-même accompli, et par conséquent affranchi. A la prendre dans toute sa perfection, elle suppose la plénitude absolue de la liberté. L'amour est donc la liberté faisant acte de liberté...

« L'amour est donc le principe de la création ou, si l'on veut, son motif; ce qui revient à dire que celle-ci n'a point de motif *a priori*, qu'elle est purement gratuite. Le monde n'existe que par grâce, la grâce est le fond de son être, la grâce est sa substance. J'entends par grâce quelque chose qui n'est point dû et qu'on ne saurait prévoir... Au point de vue absolu, les idées de grâce et de création se con-

1. *La Philosophie de la liberté*, p. 437.

fondent. Le mot *création* désigne une production réelle, qui cependant n'apporte aucune modification chez son auteur. L'idée de création, pressée à la rigueur, implique donc en elle-même que la création n'a pas sa raison d'être dans l'agent, en d'autres termes qu'elle est gratuite; et si elle n'a pas sa raison d'être dans le créateur, sans être toutefois dépourvue de motif, il faut chercher ce motif dans la créature, c'est-à-dire que la création est une œuvre d'amour [1]. »

La conclusion de cette analyse est le dilemme suivant : « Une fois qu'on admet l'éternité de l'être parfait, il faut ou le condamner à l'immobilité absolue et nier toute production réelle, sauf à expliquer tant bien que mal la production apparente; ou bien il faut arriver à la doctrine de la création libre et de l'amour gratuit [2]. » Ou l'éléatisme, ou la philosophie secrétaniste de la liberté.

Quelle idée maintenant doit-on se faire de la créature? La créature est voulue pour elle-même : cela veut dire qu'elle est voulue comme but; donc elle est son propre but; donc elle est libre. « Les buts dans la nature ne sont que des moyens et des symboles; l'être libre seul est véritablement son propre but; l'être libre a seul le droit et la puissance de dire : *je suis*; et si la créature ne pouvait pas dire : *je suis*, elle ne serait rien pour elle-même; elle ne pourrait donc pas, cela est trop évident, être voulue pour elle-même. En un mot, l'être libre est le seul

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, XVIIIe leçon, p. 438.
2. *Ibid.*, p. 439.

être véritable... Ainsi l'idée essentielle de l'être créé est encore la liberté. L'amour pris en lui-même est la liberté faisant acte de liberté; considéré dans son effet, c'est la liberté posant la liberté. L'amour créateur, la liberté créée : tels sont les deux acteurs du drame universel. »

Prenons garde que, dans la théorie secrétaniste de l'absolu, ces mots : *amour créateur*, *liberté créée*, sont parfaitement justifiés. L'absolu est tout; il ne peut donc rien ajouter à sa réalité; il ne peut donc créer sans retrancher, sans séparer de son être quelque chose qui en soit indépendant, c'est-à-dire qui soit une liberté autre que la sienne; il faut donc qu'il se limite, qu'il se rabaisse pour faire place à cette liberté. L'acte créateur ne peut donc être qu'un libre sacrifice.

Avec la liberté créée apparaît la distinction du fait et du droit, l'ordre moral. On peut dire de la création qu'elle est la sphère du droit et du devoir. « L'être libre n'est tel que parce qu'il se fait lui-même ce qu'il est. La créature est donc appelée à se faire elle-même ce qu'elle doit être. La création d'un être libre est un appel : par le fait même que la créature est libre, elle est mise en demeure d'agir, de vouloir. Elle n'existera véritablement que lorsqu'elle aura voulu. La création d'un être libre est un engendrement, c'est-à-dire la production d'un germe destiné à se réaliser lui-même par son activité [1]. »

Ainsi la créature libre est appelée, c'est-à-dire obligée moralement à se vouloir libre. Sa liberté a une loi, la loi de veiller à sa propre conservation, à

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, leçon XX, p. 470.

sa propre réalisation. « La créature libre se trouve, par le fait même de sa création, assujettie au devoir... La créature peut détruire sa liberté, elle doit la conserver; l'acte qui lui confère l'existence et la liberté lui impose le devoir de conserver, c'est-à-dire de réaliser la liberté qu'elle a reçue. Ce devoir résume en lui tous les devoirs [1]. »

Cette réalisation de la liberté, qui est le devoir de la créature, présente un caractère antinomique. D'une part, il faut que la créature se pose, se reconnaisse, se veuille elle-même comme distincte de Dieu. D'autre part, comme la volonté est la substance, la racine de l'être, la créature ne pourrait être séparée de Dieu par sa propre volonté sans être séparée de lui dans sa substance, dans la racine de son être; ce qui, en raison de l'unité substantielle, est inconcevable. L'anéantissement serait l'inévitable conséquence de cet acte de séparation. Pour résoudre cette contradiction, il faut que la créature veuille Dieu en même temps qu'elle se veut elle-même. Il faut qu'elle se distingue de Dieu pour s'unir à lui. Mais se distinguer d'un être en s'unissant à lui par sa volonté, qu'est-ce autre chose que l'aimer? Ainsi l'amour de Dieu est la loi de la créature, comme l'amour de la créature est le motif de l'action créatrice. « La loi suprême est un reflet du fait suprême [2]. » L'amour attendant l'amour : voilà le sens de la création.

Par l'amour de la créature pour son auteur, le but de la création est atteint : tous les problèmes de la

1. *La Philosophie de la liberté*, p. 476.
2. *Ibid.*, p. 490.

pensée sont résolus. « Dieu s'est enrichi, s'étant donné la seule chose qui possède une valeur réelle. Lui, l'absolu, qui de son essence est tout, s'abaisse, en créant, à la sphère des relations; il consent à n'être pas tout, pour redevenir tout par le fait de la créature. Il consent à devoir quelque chose à la créature, et, merveille ineffable, il y réussit, car l'amour a toujours du prix. Dieu dans le mystère de son essence éternelle, — Dieu se limitant lui-même pour donner place à l'existence, à la liberté finie, et contredisant ainsi sa propre nature, parce qu'il est plus grand que sa nature, — Dieu se rétablissant dans l'absolu, sans toutefois absorber la créature, à la fois tout et seigneur de tout : tels sont les trois termes que l'amour unit incessamment. La formule de Hegel : l'affirmation, la négation et la négation de la négation; l'harmonie se réalisant par le contraste, cette admirable logique de tout développement, de toute histoire et de toute vie n'est qu'un pâle reflet du rapport réel entre Dieu et le monde [1]. »

Mais la créature a violé sa loi : appelée à déterminer sa nature et à réaliser sa liberté, elle s'est constituée en dehors de Dieu; elle s'est voulue pour soi-même, et non pour Dieu. C'est en quoi consiste le mal. La condition actuelle de l'homme, qui n'est évidemment pas celle d'un être créé dans une intention d'amour, suppose cette détermination initiale de la liberté créée; en d'autres termes, elle ne peut s'expliquer que par la chute. La chute est prouvée, non seulement par la faiblesse, le besoin, la souf-

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, XVe leçon, p. 500.

france qui assaillent l'homme à son berceau, avant toute faute personnelle, mais encore et surtout par la prédisposition intérieure et extérieure à commettre le mal [1]. Elle ressort des deux faits suivants : « Dans le monde actuel, le mal moral s'impose à la volonté des individus ; les conséquences du mal moral pèsent sur les individus indépendamment de leur volonté [2]. »

A l'origine, la créature était une. Par l'effet de la chute elle s'est divisée ; et de cette division proviennent la nature et l'humanité, c'est-à-dire la multiplicité des êtres qui forment le monde actuel. La solidarité incontestable qui lie ces êtres atteste l'unité primitive de la créature. Mais cette unité peut se déduire *a priori* de l'unité de la volonté créatrice, laquelle est impliquée elle-même par le caractère absolu sans lequel nous ne saurions la concevoir. « Tout ce qui se lie dans la pensée n'est au fond qu'un dans la réalité. Pour l'esprit philosophique, qui vit de l'infini, cette proposition est un axiome, c'est une donnée élémentaire. Il ne s'agit pas de la révoquer en doute, mais de l'expliquer, de la subordonner au système de la liberté divine, en l'arrachant au panthéisme, dont elle fait le crédit, parce qu'elle en est la vérité [3]. »

D'ailleurs, la thèse opposée n'aurait pas de sens. « Le nombre, à lui seul, ne fait pas la richesse. Une pluralité de termes absolument identiques est inadmissible, parce qu'elle ne répondrait à aucune idée.

1. *La Philosophie de la liberté*, t. II, IIe leçon, p. 71.
2. *Ibid.*, IVe leçon, p. 105.
3. *Ibid.*, IIe leçon, p. 49.

Dans l'ordre spirituel, il n'y a de pluralité véritable que par la différence des êtres; or les différences entre les êtres libres ne peuvent naître que de leur liberté. Avant toute détermination de leur part, les distinctions seraient arbitraires, c'est-à-dire impossibles. Ce qui cause aujourd'hui les différences naturelles entre les êtres moraux, ce sont des déterminations volontaires antécédentes. La nature est une habitude. La nature primitive du sujet moral n'est que la faculté de répondre à l'appel divin. »

Sans doute on ne peut établir que la multiplicité soit, par elle seule, un signe de la chute. Mais à défaut de preuves, il y a des motifs pour le supposer. « Il est certain psychologiquement que les victoires de la liberté morale affermissent notre unité, tandis que l'erreur et la faute nous divisent. L'homme qui veut le bien et qui fait le mal n'est plus un, il se sait et se sent deux, double et déchiré. Dans la folie, l'unité de la conscience peut disparaître absolument. »

Le monde actuel n'est pas seulement le résultat de la chute; il est encore le théâtre et le moyen de la restauration. C'est ce dont témoigne l'évolution progressive de la nature et de l'humanité. L'idée de la restauration peut seule donner un sens à ce mot glorieux : le progrès. Par cette idée, où se concilient le pessimisme de la chute et l'optimisme progressiste, l'un et l'autre tirés des données de l'expérience, le philosophe est conduit, comme nous l'avons vu plus haut, à incorporer à sa théodicée, mais en les interprétant avec une liberté toute protestante, ces deux dogmes traditionnels du christianisme : la Trinité et la Rédemption.

Nous ferons remarquer, en terminant ce chapitre, que le caractère, à notre sens, le plus original du système de la liberté absolue est d'unir ingénieusement deux idées qui avaient jusqu'ici paru incompatibles : l'unité de substance et la création libre. On peut y voir et Secrétan lui-même y montrait une synthèse du théisme et du panthéisme.

CHAPITRE II

MORALE.

Charles Secrétan a exposé sa doctrine morale en divers écrits : *Recherches de la méthode* (1857); *la Raison et le Christianisme* (1863); *Discours laïques* (1877); plus systématiquement et plus complètement dans *le Principe de la morale* (1884). Mais on peut dire de sa philosophie qu'elle se rapporte tout entière à l'éthique. Ce qu'il cherchait, à l'origine, dans sa spéculation métaphysique, c'était un principe des choses qui fût compatible avec le devoir et la liberté humaine et qui en rendît compte. L'objet de la *Philosophie de la liberté* est de montrer ce principe dans la liberté divine. La construction dialectique de la liberté première et absolue devait servir d'introduction à l'étude de la morale [1].

I

On a vu que la métaphysique de Secrétan est une théorie philosophique des grands dogmes chrétiens.

1. Secrétan a soin de le rappeler dans la préface de la première édition et dans celle de la troisième édition de la *Philosophie de la liberté*.

Sa morale est une théorie philosophique de la morale chrétienne. Kant nous a appris à distinguer la forme, c'est-à-dire le caractère impératif, et la matière, c'est-à-dire l'objet, le contenu de la loi morale. La forme de la loi morale chrétienne, c'est la volonté divine, le commandement divin; sa matière, c'est la charité, l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Secrétan ne met point en doute cette forme et cette matière de la loi morale chrétienne : il s'agit, pour lui, de les justifier devant la raison.

Il constate tout d'abord, en l'homme, le sentiment d'une obligation intérieure, et ce sentiment, auquel nous sommes contraints de reconnaître une autorité péremptoire, ne peut s'expliquer, à ses yeux, que par la volonté divine. « Une obligation, dit-il, ne se conçoit pas sans un être qui oblige; une loi de la liberté suppose un législateur, une sentence suppose un juge. N'eussions-nous aucun autre moyen de connaître Dieu, ce qui est bien possible, nous le connaîtrions par le cri de notre conscience... La loi du devoir écrite dans notre cœur nous atteste notre dépendance; elle nous révèle l'existence d'un principe supérieur à l'humanité [1]. »

Aux philosophes qui allèguent que la liberté a sa règle en elle-même, et qu'on ne saurait donc conclure du sentiment de l'obligation à l'existence d'un être envers qui l'on soit obligé, Secrétan répond que l'idée d'obligation n'est pas logiquement comprise dans celle de la liberté, qu'elle s'y ajoute, s'y superpose, et qu'il est impossible de l'en déduire.

« Il y a une règle inhérente à la liberté dans ce sens

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, Ire leçon, p. 11.

que, pour se maintenir, pour se développer, pour se réaliser pleinement, la liberté doit se conformer à cette règle. Ou bien la liberté l'accomplira, ou bien elle se mettra en contradiction avec elle-même; elle se détruira, elle s'anéantira. Mais pourquoi la liberté, la faculté de faire ou de ne pas faire serait-elle obligée de se conserver, pourquoi ne pourrait-elle pas s'anéantir? L'expérience atteste qu'elle en a le pouvoir, et vous le reconnaissez, mais vous lui défendez d'en user. De quel droit? — Apparemment du droit de la raison : il est absurde que la liberté se contredise et se suicide. — Mais pourquoi voulez-vous que la liberté ne soit pas absurde? Cette interdiction que vous prononcez n'est pas comprise dans l'idée pure et simple de la liberté. En réalité, vous ne partez pas de l'idée de la liberté pure et simple, vous partez de l'idée de la liberté chargée de l'obligation de se maintenir et de se réaliser; votre analyse a ramené la richesse de la vérité morale à l'abstraction de la vérité logique, vous avez montré que tous les devoirs de la volonté libre se résument pour elle en un seul devoir, celui de ne point se contredire; mais en revanche, vous avez revêtu le principe de la vérité logique d'un caractère moral qui demeure absolument inexpliqué... Vous avez escamoté l'obligation. L'obligation, que vous prétendiez faire sortir de la volonté, plane toujours au-dessus d'elle. Votre principe ne peut pas s'écrire : *Je suis liberté*, mais seulement : *La liberté doit être* [1]. »

Mais, dit-on, de ce que l'obligation ne peut s'expliquer par la liberté même où elle serait comprise, il

1. *La Philosophie de la liberté*, p. 14.

ne suit pas qu'elle dérive nécessairement de la volonté divine. Comment le devoir prendrait-il son origine dans la volonté d'un être supérieur, sans cesser d'être la propre loi de notre nature, d'être essentiel à l'homme, en un mot d'être le devoir?

Ici le philosophe fait intervenir l'idée de création. Sans l'idée de création, l'idée de devoir manque de base. « Il est, assurément, illusoire de chercher notre loi dans une volonté juxtaposée à la nôtre, dans la volonté d'un être extérieur à nous, qui, par supposition, subsisterions de toutes pièces, constitués spirituellement et physiquement indépendamment de lui. Une volonté semblable ne nous touche point; pour que nous la connussions, il lui faudrait se déclarer à nos sens externes, comme il faudrait des motifs extérieurs et sensibles de crainte, d'espérance ou d'affection pour nous engager à lui obéir. En plaçant la règle de notre conduite dans une volonté pareille, nous renoncerions à ce gouvernement de la raison par elle-même qui est la fonction propre de l'être moral [1]. » Mais l'idée de création mène à une conception toute différente. C'est comme créatrice que la volonté divine peut nous obliger. « Dans la supposition que l'homme fût une créature, sa raison serait l'œuvre de Dieu, sa raison serait la manifestation de la volonté créatrice à son égard. Il trouverait donc en lui-même, comme expression de sa propre essence, la loi de son activité, il posséderait ainsi la plus entière autonomie; mais il réussirait à s'expliquer, par la divinité de son origine, la merveilleuse faculté qu'il

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. II, Ire leçon, p. 3.

possède de se donner à lui-même une loi dont il n'est plus le maître de s'affranchir [1]. »

Cette vue sur le rapport des deux idées de création et d'obligation — celle-ci postulant celle-là comme la condition sans laquelle elle perdrait toute réalité — se retrouve, avec de beaux développements, dans les *Discours laïques* :

« L'homme se croit et se sent libre de ses actions; mais sa liberté est affectée d'une loi. Une voix parle au dedans de lui: il peut en suivre les directions ou les négliger, mais ce qu'il ne peut pas faire (au moins directement), c'est de s'approuver lui-même lorsqu'il les néglige. De ce point jaillit une grande lumière sur la nature de l'homme et sur sa position dans l'univers. A la clarté de la conscience j'aperçois distinctement que l'homme n'est pas le résultat de forces aveugles, mais qu'il est, au sens précis, une créature; je constate le mystère de la création et je comprends le dessein du Créateur. Le pouvoir créateur est une volonté morale : telle est la conviction qui s'exprime sous le nom de Dieu. Il n'y a d'obligation qu'envers quelqu'un. Ainsi la volonté de Dieu se manifeste en nous par la conscience; la conscience proclame l'existence de Dieu [2]. »

Secrétan insiste sur cette proposition, fondamentale dans sa théorie de la forme du devoir, que, si nous sommes réellement obligés, nous le sommes nécessairement envers quelqu'un. Il la précise, l'approfondit, s'applique à réfuter les objections. « Mais notre créancier, dit-on, c'est nous-même. Je l'entends

1. *La Philosophie de la liberté*, p. 4.
2. *Discours laïques*, p. 301.

bien ainsi, et c'est pourquoi j'ai dit tout à l'heure que la conscience nous instruit du mystère de la création. Je ne crois pas que Dieu soit éloigné de chacun de nous : son amour est toujours présent, lors même qu'il se manifesterait par le déchirement intérieur et par les châtiments les plus sévères. — La conscience m'oblige envers moi-même. — A la bonne heure! Il y a donc en moi des fonctions d'inégale dignité. Il y a une partie de moi-même envers laquelle une autre est obligée, et cette partie obligée, c'est le vrai *moi*, l'être libre, l'être responsable, la volonté. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a en moi quelqu'un de plus grand que moi, sinon que Dieu est en moi? Et nous n'avons pas chacun notre Dieu particulier : le principe supérieur envers lequel je me sens lié n'est pas différent de celui qui vous oblige, puisqu'en dépit de nos divergences d'opinion, nous savons pourtant qu'il n'y a qu'un bien moral, le même pour tous [1]. »

Il y a des philosophes qui reconnaissent bien dans l'ordre moral un principe universel et absolu, mais qui n'y voient qu'une loi pure sans une volonté pour l'édicter et pour la soutenir. Ou la loi morale, disent-ils, est l'expression de notre nature, sans rien qui aille au delà ; ou elle est le commandement d'un maître, lequel ne peut être connu que par une révélation matérielle et auquel on n'obéit que par la crainte d'un châtiment ou l'espoir d'une récompense. Il faut choisir entre ces deux conceptions qui s'excluent l'une l'autre : si la loi morale n'est qu'un commandement extérieur, et relativement à nous arbitraire, elle

1. *Discours laïques*, p. 302.

ne saurait satisfaire aux besoins de notre nature et n'explique point notre conscience.

Secrétan n'admet pas ce dilemme; aucune des deux alternatives ne lui paraît satisfaisante. L'obligation morale, dit-il, est tout ensemble un ordre péremptoire et l'expression de notre nature; c'est ce que l'hypothèse de la création fait aisément comprendre en assignant la même volonté pour origine à la loi morale et à notre nature. « Supposez qu'il y ait réellement un Dieu, supposez que vous soyez une créature de Dieu, et voyez comment les choses se présenteront de ce point de vue : Dieu, qui est par supposition l'auteur de la loi morale, est aussi par supposition l'auteur de votre nature primitive, essentielle. Pourquoi différeraient-elles l'une de l'autre, et comment pourraient-elles se contredire?... Demander que la volonté se donne la loi à elle-même est une exigence contradictoire, si l'on entend parler de la volonté individuelle. Le libre arbitre ne saurait prescrire la loi, il ne peut que la suivre; c'est la raison qui dicte des lois à la volonté, et cette raison, c'est la loi de Dieu en nous, cette raison, c'est, en dernière analyse, la volonté de Dieu qui nous constitue... Ainsi la conscience morale manifeste réellement ce qui fait le fond de notre être, précisément parce qu'elle est la voix de Dieu parlant en nous, l'intime révélation de Dieu, que les révélations extérieures, historiques de sa volonté ne sauraient avoir pour objet que de redresser et d'affermir. Raison pour nous, volonté en Dieu, la loi que la conscience révèle est l'acte même de Dieu qui constitue la substance et le fond de notre être... La conscience est à la fois un commandement intime à nous et supérieur à nous, parce que nous

sommes des créatures, et que la créature ne subsiste que par le Créateur et dans le Créateur. Le fait de la création s'atteste en nous par le fait de la conscience, attendu que hors de la création il est impossible d'expliquer le fait de la conscience sans le dénaturer d'une manière ou d'une autre [1]. »

Notons que Secrétan, qui rapporte, en nous, la loi morale à la raison, qui la juge dictée par la raison à la volonté, ajoute que cette raison est, en nous, la volonté de Dieu. *Raison pour nous, volonté en Dieu!* Il ne dit pas : Raison pour nous, raison en Dieu. Sur ce point sa pensée n'a pas varié. Il l'exprime dans *le Principe de la morale* avec la même force que dans les *Discours laïques* :

« La perception du devoir est un motif d'action, une impulsion qui se produit dans une direction déterminée. Cette impulsion vient d'une force; cette voix intérieure qui commande est l'expression d'une volonté. Kant l'a compris; il appelle *autonomie de la volonté* ce que d'autres nommeraient, d'un mot peut-être moins profond, mais plus clair en apparence, *autonomie de la raison*. Cette volonté qui agit en moi sans être pourtant, je le sais trop bien, ma volonté particulière et personnelle, cette volonté qui pèse sur la mienne et qui prétend lui commander, je crois qu'elle pèse aussi sur mes semblables, une voix pareille à celle que j'entends intérieurement leur parle aussi, et leur tient le même langage. D'où vient cette voix? Une puissance agissant intérieurement, une volonté commune aux divers individus, distincte des individus, supérieure aux individus, qui a le bien

1. *Discours laïques*, p. 307.

moral pour objet et dont la portée est universelle, quel nom lui donnerons-nous? La langue n'en fournit pas deux. Aussi bien la critique a beau s'en défendre, Dieu et le devoir sont l'objet des mêmes antipathies, l'un et l'autre surnaturels aux yeux d'un phénoménisme conséquent en ses visées. Ainsi l'obéissance à Dieu est l'idée même de la morale : toute morale est religieuse, pour nous c'est un point démontré [1]. »

Secrétan oppose ici morale religieuse à morale indépendante. L'idée de Dieu, que l'on s'en rende ou non compte, entre dans l'idée de devoir et n'en peut être logiquement séparée : voilà ce qu'il veut dire par le mot *religieuse*; rien de plus. Il n'entend pas sortir du domaine de la philosophie. La morale religieuse qu'il affirme est morale de raison, non d'autorité. Elle ne consiste pas dans l'observation de préceptes extérieurs à nous, consignés dans un document écrit ou formulés par des hommes qui prétendent posséder un titre spécial à cet effet. Une législation pareille ne répondrait pas à nos besoins. « Elle pourrait émaner d'un usurpateur du monde, elle répugne à l'idée d'un Dieu créateur. Non, suivant un théisme intelligent, l'auteur de la loi morale est aussi l'auteur de l'être que nous sommes appelés à réaliser par l'obéissance à cette loi, et la promulgation de la loi se confond naturellement avec la création même, quelle que puisse être la durée du temps requis pour arriver à l'entendre, en d'autres termes, quel que puisse être le temps que l'humanité met à se former. Pour la pensée religieuse, notre nature est l'expression de la volonté qui nous donne l'être. Obéir à l'ordre

1. *Le Principe de la morale*, p. 173.

de Dieu, réaliser sa propre nature sont dès lors des expressions synonymes. La seule loi qui porte en elle-même les titres de sa divine origine est écrite dans notre cœur [1]. »

Il est facile de comprendre pourquoi le philosophe préfère l'expression d'*autonomie de la volonté* à celle d'*autonomie de la raison*, qui a été proposée [2]; pourquoi il trouve un sens plus profond à la première qu'à la seconde. C'est que la première met expressément la source primitive de la loi morale, non dans la raison, humaine ou divine, mais dans une pure volonté métaphysique, qui ressemble fort à son principe de la liberté absolue; c'est que cette volonté supra-sensible, élevée au-dessus des mobiles et de la volonté particulière de chaque homme, semble un autre nom de la volonté divine, dont elle a les caractères; c'est que volonté autonome ou nouménale et volonté divine s'identifient très naturellement dans une doctrine qui se présente comme la synthèse du théisme et du panthéisme, et d'après laquelle la volonté divine n'est pas seulement supérieure, mais encore intérieure à l'âme humaine.

La volonté autonome est, dans la morale de Kant, un principe obscur, qui appelle une interprétation métaphysique. Secrétan se flatte de donner cette interprétation. La clef du mystère est, selon lui, dans la conception cartésienne de Dieu, auteur des essences comme des existences, dans cette thèse cartésienne, que la différence du bien et du mal n'impose pas de conditions, de limites à la liberté divine, mais résulte

1. *Le Principe de la morale*, p. 176.
2. Voyez l'*Année philosophique* de 1869 (in-12, Fischbacher), p. 386 et suiv.

de cette liberté, en d'autres termes, que Dieu n'est pas tenu par sa nature morale, par ses attributs moraux, à vouloir et à faire le bien, mais que ce qu'il veut et fait est bien parce qu'il le veut et le fait. Il a compris qu'entre l'autonomie de la volonté et l'autonomie de la raison il y a la distance qui sépare la métaphysique de Descartes de celle de Malebranche et de Leibniz. On a vu pour laquelle de ces deux métaphysiques il avait pris parti dès l'origine. Ce n'est pas contre la formule kantiste qu'il pouvait avoir des objections.

II

Secrétan a établi que dans l'impératif de la conscience est contenu implicitement le commandement divin, et donc que, sur la forme de la loi morale, l'accord est complet, profond, entre la philosophie et l'Evangile. Il passe à montrer que le même accord existe sur la matière du devoir. Il explique, en la fondant sur la connaissance expérimentale et métaphysique de la nature humaine, la charité prescrite par l'Evangile, l'amour de Dieu et l'amour du prochain, en lesquels, d'après l'Evangile, se résument tous les commandements. Il est convaincu que la morale concrète ne peut être qu'une théorie de la charité. Cette théorie tient une place importante, la première place dans tous ses livres; on peut dire qu'elle les a inspirés. On en voit les grandes lignes invariables, brillamment tracées, dans la *Philosophie de la liberté*, dans les *Recherches de la méthode*, dans *la Raison et le Christianisme*. Mais c'est dans *le Principe de la morale* qu'elle a reçu la forme la plus scientifique. C'est

donc surtout en cet ouvrage qu'il nous faut suivre la pensée qui l'a construite et les raisonnements sur lesquels elle s'appuie.

Le principe de la morale, selon Secrétan, a deux sources en notre esprit, renferme deux éléments : un élément rationnel ou apriorique et un élément expérimental. L'élément apriorique est le devoir ou l'obligation, qui suppose le libre arbitre. « La conscience du libre arbitre et le sentiment d'une obligation forment les conditions de la pensée morale, parce que ce sont les conditions de l'activité pratique elle-même [1]. »

Il est vrai que la liberté ne peut être démontrée. Mais le déterminisme universel ne peut l'être davantage. Ce sont deux hypothèses : la première est nécessaire à la vie morale, la seconde à la recherche scientifique. Il faut choisir entre ces deux hypothèses contradictoires, donc ou nier, avec la morale, la liberté, ou bien mettre des limites à l'induction scientifique, dont le déterminisme est le principe. Secrétan opte pour l'hypothèse qu'exige la raison pratique. « Si la science absolue était accessible à nos facultés et réalisable par nos méthodes, le déterminisme absolu serait une vérité; or, nous devons nous conduire dans la science comme si la science absolue était possible, parce que nous ne saurions lui tracer d'avance une limite sans nous mutiler nous-mêmes. Mais la science absolue est-elle effectivement possible? On ne le démontre pas le moins du monde, et toute l'apparence parle en sens contraire. Nous voyons donc dans le déterminisme un postulat de la curiosité

1. *Le Principe de la morale*, p. 74.

scientifique, ou, pour parler la langue de Kant, un postulat de la raison pure, qu'il est essentiel de reconnaître, mais qu'il n'importe pas moins de limiter à son emploi légitime. La liberté ne se démontre pas; le déterminisme ne se prouve pas davantage. La vie morale se développe dans la croyance à la liberté; la science se développe dans l'hypothèse déterministe. L'intérêt de la morale plaide pour la liberté; l'intérêt de la science théorique plaide pour la nécessité. Voilà comment la question semble se poser. Qu'est-ce qui importe le plus à l'humanité, est-ce la réalisation de l'idéal moral? est-ce l'achèvement de la science?... Pour moi, j'ose penser, avec Kant, avec Pascal, avec Paul de Tarse et le gros des simples, que l'original vaut plus que l'image. Le savoir m'apparaît non comme un but absolu, mais comme un moyen pour l'édification du monde, dont les dernières raisons et les fins suprêmes sont d'ordre moral. Le fond de tout est à mes yeux volonté; la conscience, le procédé suivant lequel la volonté prend possession d'elle-même; la perfection de la volonté, la perfection de l'être et le but de la science. Je crois à la primauté de la raison pratique, et je vote librement en faveur de la liberté [1]. »

Sans doute l'enseignement moral conserve sa raison d'être, même dans la conception déterministe, si l'agent se croit libre au moment où il agit. Mais le déterministe est contraint de mener une double vie et de se démentir lui-même à chaque instant : il agit comme s'il se croyait libre, tout en sachant que cette croyance est une illusion. C'est une illusion qu'il lui

1. *Le Principe de la morale*, p. 88.

faut donner pour fondement à la morale, à la civilisation, au progrès. Or, une théorie qui fonde le progrès moral et social sur une illusion paraît contradictoire dans son essence, sinon dans ses termes, en tant qu'elle affirme et nie à la fois implicitement la possibilité du savoir. Le savoir possible suppose la vérité possible, c'est-à-dire la correspondance possible entre nos représentations et leur objet. Cette correspondance est un ordre, une harmonie que l'on est obligé d'admettre avant toute recherche quelconque et que l'on ne peut nier dans un cas, sans la nier implicitement dans tous les cas. « Si l'emploi de l'intelligence que nous estimons régulier nous conduisait à reconnaître l'incompatibilité de la vérité théorique et de la vérité pratique, un tel résultat suggérerait les doutes les plus graves sur la compétence de nos facultés mentales, sur la possibilité de la connaissance en général. Or, toute application de la faculté de connaître qui aboutit à mettre en question la possibilité de la connaissance se détruit naturellement elle-même. Telle est la contradiction qui nous semble frapper le système du progrès moral fondé sur l'illusion de la liberté [1]. »

L'empirisme pur n'est pas moins incompatible avec la morale que le déterminisme universel. *Morale empirique*, deux mots qui se contredisent. La morale implique une règle de conduite universellement valable. Cette règle ne peut être fournie par l'expérience. Elle ne peut se fonder sur l'idée que l'on se fait du bonheur d'après tel ou tel chiffre d'observations. Est-ce qu'on peut accorder une portée univer-

1. *Le Principe de la morale*, p. 85.

selle au résultat d'une induction semblable? Ne sait-on pas que les goûts sont divers? Ne dit-on pas que chacun prend son plaisir où il le trouve? « On fait luire à mes yeux la perspective du bonheur sans s'être seulement informé de mes préférences. Et pourtant la question de savoir si je trouverai mon avantage en suivant tel ou tel chemin dépend évidemment de la définition de cet avantage, c'est-à-dire suivant le système, de la façon dont je le conçois; car mon plaisir, enfin, c'est ce que je tiens pour tel et non pas vous. Le professeur qui veut m'enseigner l'art d'être heureux présume savoir mieux que moi ce qui me procure du plaisir. Et c'est au nom de la philosophie expérimentale qu'il élève une telle prétention! Ce que l'expérience nous apprend sur un tel sujet, c'est qu'en matière de conduite, l'expérience d'autrui n'apprend rien, ou si peu que rien à personne[1]. »

La morale empirique et utilitaire peut donner des conseils que chacun reste libre de suivre ou de dédaigner selon la manière dont il sent et comprend son propre intérêt. Tout impératif lui est interdit par son principe. « L'utilitaire est un galant homme qui me tient pour un égoïste. Il cherche à me prendre par mon faible en me persuadant qu'on rencontre la fortune sur le chemin de la vertu. Ainsi l'utilitarisme, qui ne reconnaît que l'expérience, ne se constitue pas sans la raison. La morale de l'expérience, opposée à la morale autoritaire, se donne elle-même comme une autorité. Pour pouvoir constater la justesse de ses conseils, il faut commencer par les suivre. Ces inconséquences sont tellement manifestes qu'on a

1. *Le Principe de la morale*, p. 105.

quelque peine à comprendre comment une doctrine aussi mal conçue a pu réunir quelques adhérents. Et pourtant vous savez si sa fortune est ancienne et son crédit bien établi [1]. »

La raison seule nous donne le principe formel de la morale, le devoir, l'impératif. Mais il ne faut lui demander rien de plus. Tout ce qu'elle nous apprend, c'est qu'il existe un devoir; elle ne nous dit pas ce qui est l'objet du devoir. « Kant s'est abusé lorsqu'il a cru pouvoir déduire la matière et l'objet de l'obligation de sa pure forme, qui seule nous est donnée par la conscience. C'est l'illusion de la morale indépendante. Pour trouver dans la conscience tout ce que nous avons à faire dans le monde, il faudrait y trouver le monde lui-même. En l'y cherchant, Fichte et ses successeurs, moindres que lui, n'ont fait qu'escamoter le prix d'une gageure; leur parti pris est arbitraire [2]. »

La matière de l'obligation ne peut être fournie que par la connaissance expérimentale de l'homme et du monde. « La seule raison ne nous instruira ni des devoirs de la famille ni des lois de la propriété, car la raison ne nous enseigne pas qu'il y a des sexes; ce n'est pas elle qui nous apprend que nous avons besoin d'aliments, que le blé nourrit, qu'il germe dans la terre, que la terre existe. La raison est indispensable à la morale; l'obligation de chercher quelle est la meilleure manière de nous conduire dans ce monde et de conformer nos actions au résultat de cette recherche nous est imposée par la raison, ou plutôt

1. *Le Principe de la morale*, p. 107.
2. *Ibid.*, p. 113.

la raison consiste dans cette obligation même. La raison nous apprend encore que, pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie; la raison nous impose donc le devoir d'en acquérir la connaissance. En un mot la raison nous dit que notre conception du devoir est solidaire de notre conception du monde[1]. »

Ainsi le principe de la morale doit comprendre, avec l'idée pure du devoir que donne la raison, un élément expérimental auquel s'applique l'idée du devoir. Le philosophe fait ici entendre en quelques mots, ce qu'il explique ailleurs, que ce devoir vide, volonté pure, antérieure à l'expérience, état initial et fond de l'esprit, révèle la création du monde, la divinité de notre nature et de notre origine. Il ne peut admettre que l'on s'arrête à l'impératif sans chercher à s'en rendre compte. « *Je dois*, c'est *je veux* par opposition à *je désire*; c'est le *je veux* de la liberté. Que si donc on est curieux d'informations sur notre nature et sur notre origine, on fera bien de sonder les terrains tertiaires et de mesurer les crânes de Néanderthal; mais il ne faudra pas négliger non plus d'interroger cet universel préjugé du devoir. » — Il s'agit de comprendre le sens divin de cette mystérieuse volonté qui est le devoir comme opposé au désir. — « Les penseurs qui, dans le dessein louable d'échapper à la contradiction, font sortir du néant *sine causa* le monde phénoménal, pourraient bien contester en paroles le devoir, qu'ils respectent dans la pratique; mais si, voulant le laisser à sa place, ils essaient de l'expliquer, ils trouveront

1. *Le Principe de la morale*, p. 114.

la tâche assez difficile [1]. » Devoir, c'est volonté; volonté, c'est Dieu; si le monde ne procède pas d'une cause-volonté, le devoir est inintelligible.

Indispensable à toute morale quelconque, la croyance à la réalité de l'obligation ne se démontre pas, mais s'impose moralement; d'où cette belle formule : *Je dois croire au devoir.* « Je trouve en moi le sentiment de l'obligation; je rougirais d'en suspecter l'autorité. Ce sentiment est universel dans l'espèce, il est indispensable à l'établissement d'un art de la vie. Tout cela ne démontre pas que l'obligation soit réelle. On me dit que, pour me savoir obligé de faire une chose, il faut que j'en aie constaté préalablement la possibilité. Je tiens au contraire que l'obligation étant parfaitement certaine, c'est cette certitude de l'obligation qui me prouve la possibilité (essentielle) de m'y conformer. Qui clôra ce débat? Personne. Non, je ne suis pas logiquement obligé de croire au devoir; mais j'y suis tenu moralement. Je l'affirme et je passe [2]. »

Secrétan attachait la plus grande importance à cette vue : que la croyance au devoir n'est pas une évidence logique, une nécessité intellectuelle, mais un devoir, donc un acte de libre choix; un acte libre, parce qu'il est obligatoire, mais obligatoire d'abord, non un simple acte de pari à motif arbitraire. Quoiqu'il ne l'ait pas, comme il l'aurait pu, fortifiée par l'analyse psychologique, en la rattachant à une théorie générale de la croyance, en montrant le rôle de la volonté dans le jugement, il convient, semble-t-il, de

1. *Le Principe de la morale*, p. 126.
2. *Ibid.*, p. 127.

lui en faire honneur, parce que personne ne l'a exprimée avec plus de précision, affirmée avec plus de force. On remarquera qu'elle se trouve, énoncée en termes divers, dans presque tous ses ouvrages :

« La négation du devoir est une violation du devoir, un outrage à l'humanité [1]. »

« Le doute sur la valeur absolue des prescriptions de la conscience n'est qu'une ombre, inévitable peut-être, mais sans consistance. Du moment où nous lui accorderions quelque influence pratique, il deviendrait immoral... Le doute fondé sur la faiblesse de notre raison, lorsqu'il s'élève contre une conception purement intellectuelle, sans caractère obligatoire, la fait osciller sur sa base; l'évidence reste l'évidence, et, malgré cette évidence subjective, nous nous disons toujours : Il est possible que tout cela soit faux. Mais si, par le même motif, nous venions à douter de nos idées morales, cette possibilité générale d'erreur ne nous justifierait pas à nos propres yeux [2]. »

« Nous savons très certainement que la conscience a le droit de se faire obéir, et nous ne félicitons pas ceux qui l'ont réduite au silence, nous les méprisons [3]. »

« Si le devoir est plus certain que toute autre chose, ce n'est pas du tout par l'effet d'une nécessité psychologique. Rien au monde ne nous empêche de soupçonner que cette voix de la conscience, souvent importune, est une voix qui nous abuse; cela n'est

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, Ire leçon, p. 12.
2. *Recherches de la méthode*, p. 74 et suiv.
3. *La Raison et le Christianisme*, p. 41.

pas même difficile et nous aurions peine à compter les habiles gens qui s'en sont avisés. Chacun peut, s'il lui plaît, dire et croire que le devoir est une chimère. Non, ce qui fait la certitude supérieure, originale, du devoir et le vrai fondement de toute certitude, c'est simplement qu'il est le devoir. On peut le mettre en question, mais on ne doit pas le faire, voilà tout le secret [1]. »

« Le doute sur l'autorité de la loi morale est condamné par la loi morale elle-même [2]. »

Si c'est un devoir de croire au devoir, c'en est un également de croire à tout ce qui se déduit ou s'induit du devoir. A côté de l'obligation se place la liberté, comme objet de croyance obligatoire. Secrétan ne manque pas de l'y joindre. S'il vote *librement* comme il dit, pour la liberté, cette option n'est pas, à ses yeux, une préférence d'attrait ou d'intérêt; il la juge libre, parce qu'elle lui paraît obligatoire. « Nous sommes moralement tenus de croire au libre arbitre, ou du moins, pour nous borner au strict nécessaire, nous sommes tenus de nous diriger d'après la croyance au libre arbitre dans la conduite de la vie, ce qui n'oblige pas absolument à l'affirmer comme thèse métaphysique, mais ce qui en interdit la négation [3]. »

Et ce n'est pas seulement la croyance au libre arbitre qui, d'après ce raisonnement, est obligatoire; ce sont encore toutes les convictions sans lesquelles nous ne pouvons nous expliquer le fait de la con-

1. *La Philosophie de Victor Cousin,* p. 21.
2. *Précis élémentaire de philosophie*, p. 128.
3. *Le Principe de la morale*, p. 134.

science morale, en lui conservant sa valeur propre. On viole la loi morale, et en consentant à des théories avec lesquelles elle est incompatible, et en rejetant des croyances qu'elle postule. « Le caractère d'autorité inhérent à la loi morale appartient également à toutes les convictions pratiquement liées à cette loi et qui ont pris pour nous une valeur morale : sans prétendre qu'il ne puisse s'y mêler aucune erreur, nous sentons l'obligation de les maintenir, de nous en pénétrer, d'y croire; et nous y croyons réellement, du moins dans la mesure où notre conviction se réfléchit dans notre vie [1]. »

Ainsi les postulats de la loi morale deviennent, comme cette loi, objets de croyance obligatoire. C'est un caractère que ni Kant ni Fichte ne leur avaient donné. Et au nombre des postulats il faut mettre, comme l'a fait l'auteur de la *Destination de l'homme*, la réalité du monde extérieur. Si le devoir est réel, a dit Fichte, il faut qu'il y ait d'autres êtres que moi. Donc, ajoute Secrétan, c'est un devoir de croire à l'existence de ces êtres, à l'existence du monde, si c'est un devoir de croire à la réalité du devoir. L'idéalisme égoïste est immoral. « La loi morale implique la réalité du monde, puisque si le monde, si la pluralité des êtres hors de nous était notre création, notre activité dans ce monde serait elle-même imaginaire. C'est donc l'obligation morale qui légitime en dernier ressort notre confiance indestructible, mais inexplicable, dans l'objectivité du phénomène sensible... Si le doute sur la réalité des objets de la perception sensible était possible, il serait condamné par la loi du

1. *Recherches de la méthode*, p. 16.

devoir. Les dernières raisons de la logique ne se trouvent que dans la morale[1]. »

On voit si nous étions fondé à dire que toute la philosophie de Secrétan se rapporte à l'éthique. Elle ne forme, en réalité, qu'un seul et même édifice dont la base est le sentiment de l'obligation; où l'on s'élève des principes moraux aux principes métaphysiques sous la direction de la conscience morale; où les principes métaphysiques participent à l'autorité des principes moraux et prennent eux-mêmes indirectement le caractère d'impératifs. En d'autres termes, la morale de Secrétan s'élargit ou tend à s'élargir au point de comprendre sa métaphysique entière sous forme d'articles de foi obligatoire.

III

Le philosophe va maintenant nous dire comment on passe de l'élément rationnel à l'élément empirique de la morale. Par cela même qu'elle prescrit de croire au devoir, la raison prescrit d'en rechercher la matière. Si je dois croire qu'une règle s'impose à mon activité, je dois m'efforcer de savoir en quoi consiste cette règle. Et c'est encore la raison qui dirige ma recherche.

Le devoir prouve à la fois le moi et le non-moi. Je dois, donc j'existe; je dois agir, donc il existe un objet d'action. Pour savoir comment je dois agir, il faut que je connaisse sujet agissant et objet d'action, ma nature et celle du monde.

« Je dois agir et je ne sais pas ce que je dois faire;

1. *Précis élémentaire de philosophie*, p. 129.

j'ai donc le devoir de chercher mon devoir. *Cherche ton devoir*, voilà la première des lois morales, et cette loi subsiste toujours.

« En quoi le devoir consistera-t-il? Je l'ignore. L'obligation de le chercher montre seulement qu'il y a plusieurs routes dont une est la bonne. Mais ce qui apparaît à ma conscience comme devoir, c'est proprement mon essence, ma nature; j'arrive donc à ce résultat, bien étrange et pourtant inévitable, qu'il dépend de moi de réaliser ma nature ou de l'altérer... Nous devons chercher le devoir, et le devoir consiste à réaliser notre nature. Nous devons donc chercher cette nature. Mais c'est pour agir que nous le cherchons, et l'action réclame un objet : pour réaliser notre nature en agissant sur un objet, il faudra connaître l'objet lui-même. Apprends à te connaître toi-même et le monde, puis agis conformément à cette connaissance : tel est le résumé de la morale *a priori*. La seule raison ne nous conduit pas au delà de cette prescription; cette prescription, c'est la raison elle-même [1]. »

Réalise ta nature, agis conformément à ta nature : Secrétan adopte cette règle de la sagesse stoïcienne. Elle est, selon lui, purement logique, car elle revient à ceci : sois conséquent; non pas à un propos arbitraire, mais conséquent à toi-même. Pour agir conformément à notre nature, il faut la définir, et ce n'est pas *a priori*, ce n'est pas par la logique, qu'elle peut être définie. « La nature n'est pas notre rêve, pas plus que le devoir n'est notre caprice, et, pour penser une seconde fois les grandes pensées de la

1. *Le Principe de la morale*, p. 129.

création, il n'est d'autre route royale que la perception sensible, l'induction, la généralisation graduelle [1]. »

Quelles sont les notions de fait où se résument la nature, auxquelles se ramène, par suite, l'objet du devoir? Il y en a deux : la liberté et la solidarité : nous sommes libres et nous faisons partie d'un tout. Mais la liberté est-elle un fait de conscience, d'expérience psychologique? On pourrait désirer que, sur ce point, le philosophe s'exprimât plus nettement ou s'accordât mieux avec lui-même. Il dit lui-même que, s'il nous paraît loisible de choisir entre plusieurs partis selon notre gré, ce n'est là rien de plus qu'une présomption, et que le sentiment intérieur de ce pouvoir n'en démontre nullement la réalité. Or, si la liberté n'est certaine que comme condition du devoir, envisagé dans sa forme apriorique, on ne peut, sans contradiction, la faire entrer comme notion de fait, dans l'élément empirique de la morale. Peut-être faut-il ajouter que, la langue psychologique étant mal faite, une certaine confusion résultait, dans la pensée de Secrétan, des sens différents que le mot *liberté* a reçus, et que l'analyse doit distinguer. Peut-être ne faisait-il pas attention que la liberté, réalisation de la nature humaine et objet du devoir, est autre chose que le libre arbitre, condition métaphysique de la réalité de l'impératif.

Quant à la notion de solidarité, nul doute possible sur son origine empirique. Chacun de nous est une partie d'un tout, non un tout suffisant et complet : « Ceci, c'est bien l'expérience qui nous contraint à

1. *Le Principe de la morale*, p. 131.

l'avouer, quelque dépit que nous en puissions ressentir [1]. »

Libres et parties d'un tout, il faut que notre devoir exprime ce double aspect de notre nature. D'où l'énoncé final du principe : « Je dois me vouloir moi-même, je dois me réaliser, *je dois me conduire comme élément libre d'un tout.* » Ou autrement : « Je dois chercher ma réalisation, ma vérité, mon bien propre, dans la réalisation, dans la vérité, dans le bien du tout [2]. »

Mais l'individualisme, qui fait de chaque homme un être distinct et complet, une création spéciale, est-il vraiment condamné par l'expérience? Est-il vraiment incompatible avec ce qu'elle nous apprend des liens qui unissent les hommes les uns aux autres : ces liens sont-ils de telle nature qu'ils impliquent la subordination de l'individu à l'espèce humaine, envisagée comme un être réel, dont l'individu n'est qu'une partie?

Oui, certes, répond Secrétan : « Contester la subordination de l'existence individuelle à celle de l'humanité, c'est renier son père et sa mère; poser l'individu comme un tout complet, c'est effacer les sexes; en faire une création spéciale, sans se souvenir que cette série de créations forme le développement continu d'une même vie, ce n'est pas seulement statuer le miracle en permanence, c'est fermer les yeux de parti pris sur tous les phénomènes de l'hérédité. Pour rester non pas soutenable, mais seulement intelligible, un tel point de vue exige une séparation

1. *Le Principe de la morale*, p. 137.
2 *Ibid.*, p. 124.

substantielle et métaphysique de l'esprit et du corps qui subsiste encore çà et là comme opinion traditionnelle, où l'on voit même encore çà et là par habitude une condition de l'ordre moral, mais dont on n'essaye plus de se rendre compte, parce qu'elle oppose une barrière insurmontable à l'intelligence des faits biologiques les mieux établis [1]. »

Voilà qui est clair. La biologie ne permet plus de prendre au sérieux la distinction cartésienne des deux substances, d'appuyer sur la notion traditionnelle de l'âme celle de l'individu séparé et indépendant. La solidarité est en contradiction avec le spiritualisme classique. Mais la solidarité est attestée par l'expérience, et le spiritualisme classique n'est qu'une théorie superficielle et insuffisante de l'ordre moral.

Peut-on accorder à l'individu une unité simple et absolue? Peut-on nier qu'il procède de l'espèce, qu'il vive dans l'espèce et par l'espèce, qu'il tienne de ses ancêtres, c'est-à-dire de l'espèce, ses traits, sa complexion, sa taille? Voilà la solidarité matérielle. Mais la solidarité morale n'est pas moins évidente. N'est-ce pas en partie à la race et au sang, en partie à l'éducation et au milieu, c'est-à-dire encore à l'espèce, que nous devons nos goûts et nos penchants? Produits de l'hérédité et de l'instinct d'imitation, nos penchants et nos goûts n'entrent-ils pas pour une part dans notre conduite? Les actes qu'on nous impute et que nous nous imputons nous-mêmes sont-ils entièrement nôtres? Ne sont-ils pas partiellement le fait de nos voisins, de nos parents, et, de proche en proche, les actes de l'espèce? Les habitudes qui en

1. *Le Principe de la morale*, p. 139.

naissent ne s'incorporent-elles pas dans les organes et ne passent-elles pas aux descendants à titre de particularités naturelles? Ne transmettons-nous pas à nos enfants l'héritage de nos vertus et de nos passions? Et n'est-il pas aisé de se convaincre, si l'on y regarde de près, que cette seconde nature, l'habitude, forme, sinon le tout, au moins la plus grande partie de la première?

« Acquise ou primitive, la nature joue indubitablement un rôle dans la détermination de notre activité morale. Et qui dit nature dit espèce : ce sont deux mots pour une même idée. Les différences individuelles proviennent des germes, c'est-à-dire du mélange de sangs déjà mélangés eux-mêmes. Pour contester la solidarité morale, il faudrait oser dire que les dispositions naturelles et les dispositions acquises, que les influences acceptées et les influences subies n'entrent pour rien dans notre conduite. On n'y songe pas; mais on ne songe pas non plus à se demander jusqu'à quel point ces évidences sont compatibles avec l'individualisme induit de la première apparence ou transmis lui-même par la tradition [1]. »

La solidarité matérielle et morale qui unit les hommes ne peut s'expliquer que par l'unité substantielle de l'espèce. Mais cette unité se heurte à diverses objections. D'abord au préjugé des sens : nous sommes portés à confondre l'unité de l'être avec celle de la figure, c'est-à-dire avec l'apparence de la continuité dans l'espace. L'individualisme, que soutenaient les nominaux, résultait de cette confusion.

1. *Le Principe de la morale*, p. 145.

A quoi Secrétan répond, comme les réaux, que la raison n'est pas dupe de l'apparence sensible, qu'elle saisit et affirme des réalités qui échappent aux sens, en un mot, qu'elle voit l'espèce là où les sens ne perçoivent qu'individus.

Une autre objection, plus forte, se tire de la conscience psychologique. On ne peut nier que la conscience ne soit individuelle. Je me sens exister, vous vous sentez de même, donc nous sommes deux.

Oui, nous sommes deux, répond le philosophe, mais dans quel sens, et jusqu'à quel point, voilà la question. Nous sommes deux, suit-il de là que nous ne soyons pas un? L'individualité de la conscience ne peut être alléguée contre l'unité substantielle de l'espèce, parce que cette individualité est purement « formelle », parce qu'elle n'est « après tout qu'une sensation, pour ne pas dire la borne d'une sensation, un phénomène d'une souveraine importance assurément, mais dont on ne saurait saisir la portée véritable qu'en le considérant dans ses rapports avec tous les autres [1] ».

« La conscience n'est qu'une forme, identique en chacun de nous. La forme n'importe pas seule. Examinons la matière : eh bien, dans la même langue que nous avons reçue ensemble de nos pères, nous exprimons les mêmes opinions, les mêmes sentiments, qu'ils nous ont pareillement transmis avec leur langage. Nos pensées ne sont point à nous; nos inventions sont des réminiscences; toutes les consciences sont des instruments plus ou moins d'accord,

1. *Le Principe de la morale*, p. 155.

où le même air se répète. Qui connaît l'un, connaît l'autre [1]. »

Secrétan avait déjà soutenu éloquemment, dans un écrit antérieur, que la conscience, en raison de son caractère formel, ne peut être invoquée par l'individualisme; que sous cette forme, la conscience, par laquelle les individus sont distincts et séparés, tout nous porte à reconnaître l'unité du fond, l'unité humaine.

« Cette conscience, identique en tout être pensant, et qui le pose comme une unité rigoureusement circonscrite, en opposant le *moi* au *non-moi* et le *je* au *toi*, cette conscience n'est qu'une forme; Kant l'a déjà dit. Il ne faut pas s'arrêter à la forme, il faut regarder ce qu'elle contient. Nous avons conscience de notre particularité, oui, sans doute; mais nous la sentons comme une limite et par conséquent nous tendons à la dépasser. Nous voulons vivre dans les autres, et il nous plaît qu'ils vivent en nous. Nous voulons nous répandre; nous voulons rompre le sceau fatal imprimé sur notre âme, car c'est un besoin pour nous d'être compris. L'ambition veut absorber les autres en elle; le dévouement veut s'absorber en eux. Les sentiments les plus naturels, les mobiles les plus puissants de notre activité, l'esprit de famille et son âpre obstination, l'esprit national et sa brûlante énergie, l'irrésistible impulsion de la sympathie, l'instinct, le langage, la nature, le devoir, l'homme entier restent une énigme insoluble à cette psychologie atomistique qui ne voit de réel que les individus. Nous portons au fond de notre cœur la conviction absolue que nous sommes en cause dans

1. *Le Principe de la morale*, p. 143.

tout ce que font nos semblables, que l'histoire des générations passées est la nôtre et que nous nous devons à nos successeurs. Celui qui aurait entièrement étouffé ces instincts se dessécherait dans un affreux égoïsme. Celui qui les a conservés, en revanche, celui qui les reconnaît comme des faits, et qui s'entête dans une théorie incapable de leur faire place, un tel esprit, quelque honnête qu'il soit, n'a peut-être pas qualité pour discuter les objets qui nous occupent. Pour isoler l'individu de l'humanité, il faudrait déchirer l'individu lui-même [1]. »

C'est la conscience morale qui élève la plus sérieuse objection contre l'unité substantielle de l'espèce. Est-ce que cette unité est conciliable avec la liberté et la responsabilité des individus? Si les individus sont *réellement* libres et responsables, ils sont *réellement* distincts et séparés, et il ne faut pas parler d'unité de substance. Entre l'impératif moral, qui atteste la liberté et la responsabilité des individus, et la raison spéculative, qui ôte à l'individu toute réalité en l'absorbant dans l'unité de l'espèce, il faut choisir. La raison spéculative, qui ordonne de chercher l'unité de la pensée, et qui ne trouve l'unité de la pensée que dans l'unité de l'être, ne permet de voir que des illusions dans la liberté et la responsabilité des individus. L'impératif moral, qui nous oblige d'affirmer une pluralité d'individus libres et responsables, ne permet de voir dans la solidarité qu'un phénomène accidentel et passager. Pour qui croit vraiment à l'impératif moral, c'est la solidarité qui est la forme, c'est l'individualité qui est le fond.

1. *La Raison et le Christianisme*, p. 241.

D'un côté la solidarité et l'unité, c'est-à-dire la thèse de la raison spéculative; de l'autre, la liberté et la pluralité, c'est-à-dire l'antithèse de la conscience morale : voilà l'antinomie, voilà l'objection. Secrétan ne s'en dissimule pas la force. Mais une antinomie en apparence insoluble n'est pas pour l'effrayer. « S'il est vrai, remarque-t-il, que le principe de contradiction est le ressort de toute logique, il n'est pas moins certain que l'esprit se meut constamment au milieu d'antinomies apparentes, dont les termes s'imposent également, et qu'il faut affirmer ensemble afin de les concilier, sous peine de ne voir jamais qu'un seul côté des choses; de sorte que la solution de la dernière question serait la suprême démarche de la pensée [1]. »

Comme la thèse et l'antithèse se fondent également, selon lui, sur des données de l'expérience, on doit les maintenir également, et se garder de l'esprit simpliste, du préjugé logique, qui fait considérer comme nécessaire l'exclusion de l'une ou de l'autre. L'expérience ne permettant de sacrifier ni l'unité ni la liberté, il faut bien croire qu'elles coexistent, et donc qu'elles peuvent se concilier de quelque manière.

IV

C'est dans la morale, dans l'amour, objet de la loi morale, que se résout la contradiction alléguée. Il faut se rappeler que, pour Secrétan, la substance est volonté, et que, par conséquent, unité de la volonté signifie unité substantielle. Or, c'est un fait que la

1. *Le Principe de la morale*, p. 138

liberté de l'individu tend à réaliser par l'amour l'unité de la volonté. Ces deux termes, unité substantielle et liberté, ne sont donc pas incompatibles.

Analysons l'amour. C'est un mot qui a trois sens différents. Voici d'abord l'amour sensuel où l'amant ne songe qu'à lui-même, où l'objet aimé n'est qu'un moyen d'atteindre une satisfaction égoïste. Mais l'égoïsme des motifs n'y est qu'illusion; l'individu y subit le joug de la nature : il est l'instrument de l'espèce. « Ce qui en fait le charme, ce n'est point l'intensité de la sensation; c'en est le vague, ce pressentiment de l'universel. Le plaisir véritable est celui qu'on croit procurer, c'est le transport d'une individualité dans une autre; c'est l'éloignement d'une barrière; c'est l'apparition de l'espèce comme telle, dans un soupir et dans un éclair [1]. »

Par le rôle qu'elle fait jouer à l'espèce, cette métaphysique de l'amour sensuel ressemble à celle qu'a développée Schopenhauer : elle se fonde sur le même principe : l'unité de la volonté-substance.

Passons au second sens, au sens humain, du mot amour. C'est un sentiment dont l'objet est « la possession de l'être aimé tout entier dans le don parfait de soi-même ». Il résulte « d'un accord parfait des deux natures qui se complètent réciproquement par leurs différences ». « Produit commun de la richesse et du besoin, c'est le transport réciproque d'un moi qui ne se suffit pas à lui-même dans un moi meilleur, ou jugé meilleur, pour former ensemble le moi véritable [2]. »

1. *Le Principe de la morale*, p. 161.
2. *Ibib.*, p. 162.

Dans l'amour humain, Secrétan, comme Proudhon, voit le couple réaliser une véritable unité de conscience.

Mais il y a un troisième amour, où l'on veut le bien de l'objet aimé purement et simplement et sans retour sur soi-même. C'est la bienveillance, la bienfaisance, la bonté. « Cet amour ne connaît pas de préférences, ni passagères, ni permanentes : universel de sa nature, il choisit librement le champ où son action promet d'être le plus efficace. Tel est l'amour de la sœur de charité pour le malade dont elle lave les ulcères. Il procure aussi le bonheur; mais ce bonheur qui n'est point cherché, ne s'acquiert pourtant que par la souffrance. C'est le triomphe de la volonté sur tous les dégoûts, sur l'instinct et sur la nature. C'est la liberté dans la liberté [1]. »

Ce troisième amour, cet amour de charité ne doit pas être, comme les autres, classé parmi les sentiments. On ne peut dire qu'il soit « aveugle et sans règle ». Est-ce qu'on peut refuser de reconnaître « dans la *bienveillance* une direction de la *volonté*, et même une direction de la volonté parfaitement déterminée »?

« Nous savons tous ce que c'est que la bonté; et nous savons tous qu'elle existe quelque part, chez quelques-uns. Celui qui est bon, au sens populaire du mot bon, mais pourtant vraiment bon, parce qu'il veut l'être, et non par faiblesse, celui-là s'absorbe dans l'objet de sa sollicitude. Je n'ai point dit de son affection, l'être vraiment bon n'obéit pas à des affections; il veut le bien de celui sur lequel son activité

1. *Le Principe de la morale*, p. 162.

se dirige. Il veut son bien, c'est-à-dire, dans la langue de notre métier, qui est la plus précise, il veut la réalité de son être, il veut qu'il soit tout ce qu'il peut devenir. Et comme, sans se juger favorablement lui-même, l'être bon tient la bonté pour ce qu'il y a de plus précieux au monde, il s'efforce de rendre bon celui dont il cherche l'avantage. Il veut que tous les hommes, que tous les êtres deviennent bons, et dans l'imperceptible humilité de sa tâche, sur le point qu'il occupe une heure, c'est à cet objet infini qu'il se consacre tout entier.

« Sous l'empire de la charité, l'individu tend en quelque sorte à s'absorber dans l'ensemble; cependant il ne veut point s'y anéantir, il s'efforce constamment au contraire d'accroître l'intensité d'une vie qui devient importante à ses yeux du moment qu'il la juge utile. Réciproquement, il voudrait pénétrer le tout pour se l'assimiler. Son être consiste à vouloir que les autres deviennent tous semblables à l'idéal qu'il porte en lui-même. Il veut donc qu'ils soient au degré le plus intense et dans la plus haute forme de l'être qu'il parvienne lui-même à concevoir. Et cette existence maximale, cette vie suprême, c'est que tous se consacrent les uns aux autres, que tous s'affirment et se réalisent les uns dans les autres. »

C'est par ce troisième amour que se concilient l'unité de l'espèce et la liberté de l'individu. Là est la solution de l'antinomie. « Si le vœu des bonnes gens était accompli, si la charité régnait dans toutes les âmes, l'unité de l'humanité se trouverait réalisée en fait dans l'existence phénoménale. Animés du même désir, si tous les individus vivaient d'une même vie, laquelle consisterait à vouloir leur bien

mutuel, l'unité morale, l'unité de la volonté serait réalisée par la détermination libre des individus de la manière la plus complète qu'il soit possible d'imaginer. Et si la volonté est en nous le plus essentiel et le premier, cette unité de la volonté par la volonté, dans la volonté, sera la plus parfaite unité possible. Si la volonté constitue le fond de l'être et sa substance, seule thèse acceptable pour qui ne renonce pas à toute philosophie, l'unité morale, l'unité sociale produite par la liberté des individus sera l'unité vraie, l'unité sans épithète, suprême aspiration de la pensée. »

Quand on rejette le pur phénoménisme et qu'on fait consister la substance dans la volonté, on est obligé de reconnaître que l'unité réalisée par l'amour de charité manifeste la vérité de la nature humaine, et que, par conséquent, l'amour de charité est l'objet, la matière de la loi morale. « Suivre la nature des choses et sa propre nature en agissant comme une partie libre d'un tout, c'est vouloir ce tout, vouloir la réalité, le progrès, le bien, le bonheur de ce tout; c'est se vouloir soi-même, chercher sa propre réalisation, son propre perfectionnement, son propre bonheur dans la réalisation, dans le perfectionnement, dans le bonheur du tout, sans les séparer jamais. »

Ainsi le précepte de réaliser sa nature, c'est-à-dire d'agir comme élément libre d'un tout, se ramène clairement au commandement évangélique d'aimer Dieu et l'humanité. « Notre volonté ne peut avoir d'autre loi que de réaliser sa nature intime, elle ne doit affirmer que ce qui est. Elle doit donc affirmer Dieu, elle doit s'affirmer comme liée à Dieu : voulue de

Dieu, elle doit vouloir Dieu, c'est-à-dire aimer Dieu. Elle doit s'affirmer comme comprise dans l'humanité, inséparable de l'humanité : vivant de l'humanité et par l'humanité, elle doit vouloir l'humanité, c'est-à-dire aimer l'humanité. Jésus a dit : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même*. La conscience se reconnaît dans ces paroles, qui mettent au jour ce qu'elle renferme, et qui déploient à nos yeux toute la substance de la vérité morale[1]. »

C'est la métaphysique de la volonté, de l'unité substantielle, qui remplit la forme vide de l'obligation, en y versant l'amour. Nous devons aimer Dieu et les hommes, parce que la nature des hommes est une et qu'elle est divine, ayant sa racine en Dieu. La maxime *Chacun chez soi, chacun pour soi* serait légitime et vaudrait mieux que la charité, si l'individu constituait réellement un monde à part; « car on ne saurait concevoir ni la loi qui nous commanderait d'agir au rebours de notre nature essentielle, ni la force qui nous permettrait de détruire cette nature et de nous reconstituer nous-même dans l'existence après l'avoir abandonnée[2]. »

Ainsi, pas plus dans sa matière que dans sa forme, le devoir ne peut être considéré comme une idée première et inexplicable. On a vu plus haut qu'il s'explique, dans sa forme impérative, par la volonté de Dieu intime à notre être. Dans sa matière, qui est l'amour de Dieu et du prochain, il s'explique par

1. *Discours laïques*, p. 313.
2. *Le Principe de la morale*, p. 165.

l'unité de substance, c'est-à-dire par « l'identité substantielle de l'homme et de Dieu » et par « l'identité substantielle des êtres humains entre eux [1] ». La morale chrétienne et la métaphysique de l'unité substantielle apparaissent ici comme indissolublement liées. En partant de l'une, on est logiquement conduit à l'autre. Si notre essence originelle est divine et si l'humanité est une en substance, nous devons aimer Dieu et le prochain. D'autre part, si c'est un devoir d'aimer Dieu et le prochain, il faut admettre la divinité de notre essence originelle et l'unité substantielle de l'humanité. « A la base de tout impératif, dit le philosophe, il y a nécessairement une affirmation [2]. » Il faut donc « traduire dans le mode indicatif ce que la conscience prononce en forme impérative [3] ».

Pourquoi Dieu doit-il être l'objet de notre amour? Parce que Dieu est la source de notre vie, le fond commun où nous sommes tous enracinés, la substance dont nous sommes faits, notre père, au sens littéral. Notons ce point : création, pour Secrétan, c'est génération libre, mais génération. Ainsi comprend-il la synthèse du théisme et du panthéisme. « La création, avait-il dit dans le premier volume de la *Philosophie de la liberté*, est un engendrement, c'est-à-dire la production d'un germe destiné à se réaliser lui-même par son activité. » Cette vue sur la création, sur le mode de l'action créatrice, se retrouve dans l'un de ses derniers ouvrages :

1. *La Raison et le Christianisme*, p. 232.
2. *Ibid.*, p. 239.
3. *La Philosophie de la liberté*, Préface de la 2e édition.

« Comme la création d'une substance est une absurdité, *contradictio in adjecto*, une idée irréalisable pour quiconque essaiera de définir les mots qu'il emploie, nous ne pouvons entendre sous le mot création qu'une différenciation dans l'être, l'isolement, l'affranchissement d'un germe appelé à se réaliser à part, en raison de quelque dessein... La création serait donc l'émission d'un germe appelé à développer lui-même la puissance de la vie morale. C'est ainsi que nous comprenons cette évolution où les naturalistes semblent poussés par des évidences qui prévalent de plus en plus sur les scrupules philosophiques et sur les répugnances religieuses de plusieurs d'entre eux... L'évolution de l'homme individuel, du *microcosmos*, nous paraît être le symbole le plus exact, comme elle fournit le symbole le plus naturel de l'évolution universelle. Ainsi nous aurons littéralement Dieu pour père, bien que les interprètes officiels de celui qui nous a enseigné à le nommer notre Père ne veuillent pas que nous soyons ses fils, attendu, disent-ils, qu'il n'a qu'un fils, tiré de sa substance, tandis que nous sommes, nous, d'une autre substance. Mais nous n'entendons point cela [1]. »

Il n'y a que deux manières de se représenter l'action créatrice : la confection ou fabrication et la génération. Eh bien, on ne saurait hésiter : c'est la seconde qui satisfait le moins mal aux conditions du problème, tel qu'il est déterminé par l'induction expérimentale et par les postulats de la raison. « Le rapport de la créature et du Créateur nous semble mieux symbolisé par celui de l'enfant et du père que

1. *La Civilisation et la Croyance*, 2e édit. (1892), p. 249 et suiv.

par celui de la montre et de l'horloger [1]. » L'amour de Dieu, la piété, la religion suppose la consubstantialité de l'homme avec Dieu, la réelle paternité de Dieu. « La communion divine, objet de la religion, n'est pas compatible avec ce qu'un résidu persistant du dualisme matérialiste fait appeler à des théologiens attardés une opposition de substance et de nature. Nous voulons être enfants de Dieu, nous appelons Dieu notre Père, et il n'y a pas de religion vivante en dehors de ces termes-là. Engendrement, paternité, filiation, seraient, au témoignage du sentiment religieux, les seules images naturelles de ce rapport, où toute nature prend son origine. Et si le sentiment religieux nous égare, s'il doit être corrigé dans ces matières, si le point de vue religieux n'est pas celui de la vérité, alors la religion tout entière est une erreur, elle tombe, et nos raisons de croire en Dieu tombent avec elle [2]. »

Ou l'unité de substance, ou pas de religion, pas de Dieu : le dilemme est dur aux théologiens qui savent que le panthéisme se définit par l'unité de substance, et qui veulent éviter le panthéisme parce qu'il leur paraît entraîner l'absorption des créatures dans le Créateur.

Pourquoi devons-nous tendre à l'unité? Parce que nous sommes un. Pourquoi devons-nous aimer le prochain? Parce que le prochain, c'est nous-mêmes : « Si le moi particulier ne réalise son propre idéal qu'en travaillant à fonder l'unité de l'espèce, il est évident que cette unité de l'espèce est à l'origine du moi; car l'idéal n'est autre chose que l'accomplisse-

1. *La Civilisation et la Croyance*, p. 271.
2. *Ibid.*, p. 274.

ment de la réalité. La loi morale ne saurait être un commandement arbitraire, sans rapport avec la vérité théorique; autrement le drame du monde serait une mauvaise tragédie dont les scènes ne s'enchaînent pas... La loi morale résume le plan de Dieu, elle exprime le secret de l'univers et de notre essence. L'idéal, l'essence et l'origine ne peuvent pas être séparés. La loi de la liberté exprime la nature de l'être libre, comme les lois physiques font connaître celle des êtres sensibles. Dans le monde moral, dans le monde sensible, le bon sens nous dit qu'il n'y a au fond qu'une loi, c'est de réaliser son germe, d'accomplir sa destinée, de devenir ce que l'on est. Si donc l'humanité doit devenir une par l'accomplissement de la loi morale, la raison en conclura qu'elle est une dans son origine et dans son essence... *Aimez votre prochain comme vous-mêmes*, est-il écrit dans notre cœur. Que signifierait cette parole si nous n'avions pas de prochain, si nos voies étaient absolument séparées, si l'apparente solidarité de nos destins n'était qu'un accident éphémère ou plutôt une vaine illusion? Pourquoi nous est-il demandé de nous intéresser au sort d'autres êtres qui nous coudoient ici-bas, mais qui nous seraient en définitive aussi étrangers que les astres les plus éloignés? N'aurions-nous rien de plus pressant à faire que de nous occuper de ces gens-là? Pourquoi leur donnerions-nous notre temps, nos biens, notre vie?... Aimez votre prochain comme vous-mêmes, n'est-ce pas dire assez clairement : Votre prochain, c'est encore vous-mêmes[1]? »

1. *Recherches de la méthode*, p. 294 et suiv.

Mais ainsi expliqué, dira-t-on, le devoir de charité s'identifie avec la loi de l'intérêt personnel. — Secrétan le reconnaît et l'estime nécessaire. « Il faut, dit-il, que la complète harmonie des intérêts, impossible à vérifier dans l'expérience en suite de l'imperfection inévitable de tous nos actes et de tous nos rapports, soit pourtant réelle, et qu'elle se fonde sur la nature même des choses... Êtres incomplets que nous sommes, fatalement bornés par notre existence individuelle, nous trouvons dans l'unité, dans le patriotisme, dans la philanthropie notre complément, notre vérité, notre bonheur. Nous ne pouvons nous aimer nous-mêmes qu'en aimant notre prochain; parce que nous ne saurions être heureux sans lui. Nous ne pouvons aimer notre prochain qu'en nous aimant nous-mêmes; parce que nous devons nous fortifier, nous agrandir, afin que le don de nous-mêmes en reçoive quelque prix[1]. »

La morale de Secrétan fait, comme on le voit, du bonheur le but de l'activité; c'est une théorie d'eudémonisme. Mais le concept du bonheur y est déterminé par le concept de l'être, c'est-à-dire par la métaphysique. Dans la métaphysique nominaliste, le bonheur de chaque individu est indépendant de celui des autres. Dans la métaphysique de l'unité substantielle, il en est inséparable, parce que la vie de l'individu est inséparable de celle de l'espèce, comme celle de l'espèce est inséparable de celle de Dieu. Tu dois aimer Dieu, le vouloir, c'est-à-dire « remonter à la source de l'être », sans quoi tu marches « dans une direction tangentielle à l'être, qui aboutira à ton exté-

1. *Le Principe de la morale*, p. 194.

nuation, à ton extinction, à ton anéantissement ». Tu dois aimer ton prochain, parce que ton prochain et toi ne faites qu'un, parce que « tu n'es rien sans lui », comme « il n'est rien sans toi ». « Vous n'êtes divisés qu'en apparence, opposés que par accident; ta conscience individuelle est un miroir où se réfléchit le même astre que dans la sienne; ta liberté personnelle est l'instrument de son bonheur comme la sienne est l'instrument du tien; on ne vous a séparés que pour que votre unité soit votre œuvre et votre joie. »

A l'amour de charité, tel qu'il est défini dans cette morale, on ne saurait opposer la justice. D'abord, la justice abstraite n'est qu'une règle négative. Elle défend, mais au fond ne commande rien. « Considère toujours la personne étrangère comme étant son but à elle-même, ne la violente pas, ne lui mens pas; si tu as promis, tiens ta promesse : bref, égalité, réciprocité, voilà toute la justice aussi longtemps que rien n'est déterminé quant aux rapports des êtres soumis à sa loi. Il saute aux yeux que le plus sûr moyen de ne faire tort à personne serait de n'avoir d'affaires avec personne. Et si la chose est impossible, le moins qu'on en aura sera le mieux [1]. »

Pour faire de la justice le point de départ et la source de toute vérité morale, il faut accumuler les fictions et les artifices. « On considère naturellement les sujets de la justice comme des êtres égaux et séparés, indépendants, jusqu'à ce qu'un acte volontaire, un contrat, les mette en rapport. On se plonge ainsi du premier pas dans la fiction jusqu'au-dessus

1. *Le Principe de la morale*, p. 206.

des yeux, car ces égaux ne sont point des égaux, et ces êtres indépendants ne sauraient exister les uns sans les autres; ce contrat, exprès ou tacite, nous est imposé par la nécessité des choses. Pour arriver à la justice, peut-être vaudrait-il mieux partir de la vérité[1]. »

La justice ne peut se passer de l'amour. Que dit-elle? Qu'il faut faire aux autres ce qu'on a le droit d'attendre d'eux; qu'il faut respecter les conditions de leur liberté, de leur développement, de leur bien-être : « Mais pourquoi les respecter, si vous n'y trouvez quelque chose de bon, c'est-à-dire quelque chose qui doit être voulu, qui doit être aimé? Et d'ailleurs comment respecteriez-vous vos semblables sans les aimer, vous qui vous aimez vous-même? Votre égoïsme est une force naturelle, légitime à sa place assurément, mais qu'il faut balancer par une autre force, parce que, laissé sans contrepoids, il entraîne tout. Il ne se borne pas à dicter vos résolutions, il sollicite votre intelligence. L'homme ne saurait être juste qu'à la condition d'être impartial, parce qu'il ne peut pas isoler sa pensée de l'ensemble des fonctions. Mais pour être impartial, il faut aimer les deux partis ou n'en aimer aucun. Sans aimer votre prochain, vous ne sauriez donc ni pratiquer la justice à son égard, ni seulement la reconnaître[2]. »

Enfin la justice dérive logiquement de la charité; elle y est comprise. « Aimer un être, c'est vouloir que cet être soit : l'être que nous aimons et non pas un autre. Aimer un être libre, c'est vouloir sa liberté.

1. *Le Principe de la morale*, p. 207.
2. *Discours laïques*, p. 317.

Celui qui veut la liberté d'autrui la respecte, et respecter la liberté d'autrui, c'est observer la justice, et l'amour séparé de la justice n'est pas l'amour, mais autre chose, tantôt le fanatisme, tantôt quelque autre passion [1]. »

La charité implique la justice, car voulant le bien et, par suite, la liberté de l'être aimé, elle exclut toute contrainte qui n'a pas pour but de garantir cette liberté. « La bonne volonté est le seul bien réel : vouloir le bien d'autrui, c'est vouloir qu'il veuille le bien, résultat qui ne saurait absolument être atteint par voie de contrainte. Ainsi la réalisation du bien positif exclut la contrainte, et quiconque poursuit le bien positif doit s'en interdire absolument l'emploi... La liberté des individus n'est point dans son abstraction le bien positif, mais comme elle en forme la condition indispensable, comme elle ne saurait d'ailleurs se déployer au dehors dans sa plénitude et que celle de chacun peut être détruite ou gênée par l'emploi de celle d'un autre, le bien positif exige une organisation collective destinée à garantir par la contrainte la liberté des individus en la réduisant à la mesure compatible avec la même liberté chez les autres. Telle est la justice, principe de l'État, sa raison d'être et par conséquent la borne légitime de sa compétence [2]. »

La charité s'appelle justice en tant qu'elle assure la liberté des individus par la contrainte, par l'État. Et grâce à l'État, organisme du droit, elle peut pour-

1. *Le Principe de la morale*, p. 196.

2. Lettre adressée au directeur de la *Revue des Deux Mondes* et publiée dans la *Critique philosophique* (1re série, t. XVII, p. 353).

suivre en paix son but, le bien positif par la persuasion, par la libre association religieuse, par l'Église, organisation de pure spontanéité. « Il faut que l'individu soit but dans l'État pour être moyen dans l'Église. » Il doit être dans l'Église moyen de l'unité religieuse et spirituelle, comme il est, dans la nature, moyen de l'espèce.

Si l'individu n'est un but ni dans la nature ni dans l'Église, c'est qu'il n'est pas en réalité un but pour Dieu. La justice divine s'applique à l'espèce, à l'humanité, parce que l'humanité est « l'unité supérieure, le sujet moral par excellence ». On ne la conçoit qu'en transportant à l'humanité le droit de l'homme individuel. Ainsi se justifie le gouvernement divin; ainsi se concilient le droit et le fait, l'ordre moral et l'ordre naturel.

« La justice du créateur est manifestée dans son ouvrage pour qui comprend à quel sujet s'applique naturellement une telle justice. L'objet de la justice doit être un but pour lui-même. Le seul être compris dans le champ de l'expérience auquel cette détermination semble appartenir, c'est l'humanité. Eh bien, la condition de l'humanité est parfaitement conforme à la justice, attendu qu'elle est son propre ouvrage. La notion de justice s'obscurcit en revanche et s'évanouit à nos regards lorsqu'on essaie de l'appliquer aux destinées individuelles; mais, dans l'ordre général du monde, l'individu n'est pas un but. Il a droit à la justice de la part de ses semblables, mais peut-être n'a-t-il pas de compte à demander à Dieu. Dieu ne compte pas avec l'individu; il fait mieux, il lui accorde la faveur de pouvoir se rendre utile. Quand la pratique assidue d'une loi qui constitue

l'intime fond de notre nature nous aura donné l'habitude de regarder toujours à l'ensemble et jamais à nous pris isolément, du même coup nous aurons délié — ou tranché — le nœud vital de la théodicée. Il défie tout autre procédé, il se rit de tout autre effort. Il faut être dans la vérité pour apercevoir la justice. C'est ainsi que nous entendons la parole des stoïciens suivant laquelle il n'existe plus aucun mal pour celui qui observe la loi naturelle [1]. »

On voit que l'unité substantielle de l'espèce offrait à Secrétan de précieux avantages. Il y trouvait, avec le principe de la morale concrète, la solution du problème de la théodicée. Elle résolvait ce problème d'une manière très simple, en le supprimant, c'est-à-dire en niant que, pour Dieu, l'individu fût, comme tel, sujet de droits, c'est-à-dire qu'il y eût entre Dieu et la personne humaine rien de ce que nous appelons rapport de justice.

1. *Le Principe de la morale*, p. 273.

CHAPITRE III

Observations historiques et critiques.

I

L'idée maîtresse de Secrétan, celle qui l'a conduit dans tous ses travaux, était de fonder la philosophie sur la conscience morale, de mettre la conscience morale à la première place dans l'ordre intellectuel. Aussi sa méthode philosophique est-elle restée toujours la même en ce qui la caractérise essentiellement. Toutefois, dans le grand ouvrage sorti de son Cours de Lausanne, cette méthode morale, il le reconnaît lui-même, n'est pas formulée avec précision, ni appliquée à l'exclusion des méthodes purement intellectuelles et spéculatives. « En s'y tenant strictement attaché, écrit-il en 1857, on serait conduit peut-être à modifier ou à reléguer dans le domaine des probabilités relatives quelques passages de la *Philosophie de la liberté*[1]. »

En 1877, il déclare que, si les procédés de démonstration employés dans la *Philosophie de la liberté*

1. *Recherches de la méthode*, Préface, p. XLVII.

« peuvent sembler vieillir », parce qu'il s'y rattachait « aux derniers résultats de la spéculation allemande », les conclusions de ce livre lui paraissent encore « répondre aux besoins permanents de la pensée[1] ». Et, résumant ces conclusions dans la liberté divine absolue et dans l'unité de la créature, il insiste sur la profonde différence qui les sépare de la doctrine hégélienne. « Par son effort pour marier toutes les oppositions en faisant droit aux intérêts les plus divergents de la pensée, cette philosophie (celle qu'il avait exposée dans son Cours) pourrait rappeler celle de Hegel; mais tandis que Hegel dissout invariablement les faits en rapports logiques, elle cherche dans les déterminations du fait la raison des oppositions de la pensée. Elle fait place à la vérité qui donne du prix au monisme ou panthéisme, en montrant comment le caractère absolu d'une volonté parfaite implique l'unité de la création et l'immutabilité des lois naturelles; elle trouve dans l'essence morale et par conséquent divine de cette créature unique, la justice et la raison de l'universelle solidarité des destinées que l'expérience atteste invariablement. L'histoire est à ses yeux la restauration et l'accomplissement de cette unité, c'est-à-dire sa transformation d'unité virtuelle en unité actuelle, le passage de l'unité naturelle que la chute a voilée et compromise à la forme d'unité voulue, d'unité morale, qui implique à sa base la pluralité des individus[2]. »

En 1878, dans la préface de la troisième édition de

1. *Discours laïques*, p. 20.
2. *Ibid.*, p. 23.

la *Philosophie de la liberté*, il maintient les mêmes principes, sans lesquels il ne voit pas que l'on puisse « concevoir l'ordre moral comme base de l'ordre universel »; et il se défend contre le reproche d'avoir construit un système *a priori*. C'est par l'expérience et l'induction qu'il a été conduit à statuer l'absolue liberté de l'être premier, la création, la solidarité du mal, la chute et l'unité de la créature. « Nous sommes si loin, dit-il, de déduire *a priori* la nécessité du fait, que tout notre système repose au contraire sur l'opposition profonde entre ce qui devrait être pour satisfaire à l'*a priori* relatif de notre pensée et ce que l'expérience nous montre exister en fait. Peut-être avons-nous étendu ce contraste au delà de ses justes bornes. Toutes nos preuves de la chute ne nous semblent plus de valeur égale. En cherchant l'explication positive des règnes de la nature dans les crises de la créature primitive, nous sommes probablement sorti de notre compétence; mais ces retranchements n'atteignent pas notre pensée fondamentale. »

En 1884, dans la préface du *Principe de la morale*, il admet qu'il est nécessaire de séparer le domaine de la science de celui de la spéculation; que ce qui fait le prix de la science lui fixe aussi sa limite; que la spéculation la mieux conduite n'aboutit qu'à la croyance. Il accorde donc que sa construction de la liberté absolue n'est pas d'une solidité incontestable. Il fait bon marché de la discussion des idées abstraites d'être et de cause sur laquelle elle est fondée. « Aujourd'hui, dit-il, cette forme de construction dialectique, souvenir de la spéculation allemande, nous est devenue suspecte. En philosophie aussi bien qu'en théologie, nous craignons de définir ce

que nous ne saurions entendre, et de cette métaphysique de l'absolue liberté, nous ne conservons rien, sinon ces deux points attachés au monde de l'expérience et de la vie morale : *L'ordre moral est l'expression d'une volonté positive. — Le principe de l'être est tel que nous pouvons soutenir un rapport moral avec lui*[1]. » Mais il ajoute aussitôt, comme en souriant, que « peut-être, à vrai dire, est-ce tout conserver », et que le changement qu'il avoue « concerne l'expression plutôt que le fond de sa pensée ».

C'est que la philosophie des successeurs de Kant n'avait plus, pour lui, en 1884, l'autorité que lui avait attribuée sa jeunesse. Après 1848, on avait vu baisser de plus en plus l'influence exercée par leur mode de penser, de raisonner, de prouver. En même temps, d'autres doctrines et d'autres méthodes philosophiques naissaient, se répandaient, s'emparaient des esprits. L'évolutionnisme de Darwin, de Spencer et de Haeckel apportait une théorie du monde appuyée sur l'expérience et l'induction, et qui venait se substituer à celle des philosophes allemands du commencement du siècle. Cette cosmologie transformiste devait attirer et séduire l'ancien disciple de Schelling. N'y retrouvait-il pas tout d'abord ses thèses de la solidarité et de l'unité? Il ne s'agissait que de la mettre d'accord avec la création et avec la liberté par une interprétation conforme aux exigences de la pensée morale.

En 1885, dans un article remarquable de la *Revue philosophique*, il s'ingénie à donner cette interprétation à l'évolutionnisme. Il soutient que l'évolution

1. *Le Principe de la morale*, Préface, p. 10.

est le seul moyen de réaliser l'idée d'une création véritable, dont le produit soit un être libre, c'est-à-dire vraiment distinct de l'auteur dont il procède, et capable par là d'entrer dans une relation morale avec son auteur. Rappelons quelques passages de ce curieux article :

« Dans la pureté de l'idée, être libre, c'est se faire soi-même. Nous ne comprenons pas cette liberté, même en Dieu. Néanmoins nous pouvons aussi bien l'attribuer à Dieu que de lui donner aucun autre attribut quelconque, attendu d'abord qu'il n'en est aucun dont l'élévation à l'absolu soit plus aisée que celle de la liberté, puis aucun dont nous puissions essayer sérieusement l'élévation à l'absolu sans le voir se résoudre en liberté. La liberté consiste à déterminer soi-même ce qu'on fait, et par conséquent ce qu'on est, car s'il est possible de distinguer ces deux choses, ce qu'au fond je n'admets pas, au moins reconnaîtra-t-on que ce qu'on fait dépend toujours de ce qu'on est... Nous voyons qu'il faut attribuer à l'homme primitif le plus de liberté, par conséquent le moins de détermination possible. Et cependant nous ne saurions partir de l'absolue indétermination, ce serait partir du non-être. Telle est l'extrême difficulté du problème de la liberté, qui se confond avec celui de la création, puisqu'une créature sans liberté resterait sans être propre... Nous sommes de race divine, il ne saurait en être autrement s'il est un Dieu, — nous devons rester distincts de Dieu, puisque notre but, notre bien ne saurait être qu'une union morale avec Dieu, qui suppose cette distinction. C'est entre ces termes contradictoires en apparence qu'il faut nous frayer

un chemin pour comprendre quelque chose à ce que nous sommes. Voilà ce qui me fait attacher un prix extrême à l'idée de l'évolution. Nous devons statuer la création, mais nous devons comprendre la création d'une manière qui nous détache du créateur autant qu'il est possible, puisque c'est librement, par la volonté, que nous devons nous unir à lui. Nous ne pouvons nous concevoir comme créés sans nous supposer doués d'une certaine nature, d'une première détermination. Mais nous devons partir d'un minimum de nature ou de détermination, puisque notre détermination doit être notre propre ouvrage. Ces considérations doivent faire comprendre le prix, la valeur morale de l'évolution. L'évolution est la véritable création, celle qui donne un être véritable à la créature, en la rendant autant que possible auteur d'elle-même et responsable d'elle-même. Nous devons être auteurs de nous-mêmes puisque nous sommes libres. Et quand je dis nous, je parle du monde, de l'ensemble de notre économie...

« A mes yeux donc la substance du monde est une pure force, c'est-à-dire un principe séparé de Dieu par Dieu lui-même dans un dessein digne de Dieu, dans le dessein de donner l'être au monde moral...

« Le Dieu parfait mis au commencement, nous nous expliquons la présence d'une raison imparfaite dans la nature en supposant que le but divinement arrêté de l'évolution naturelle est la réalisation de l'ordre moral par une créature libre, et que la créature étant appelée à produire elle-même les conditions et le théâtre de son existence pour se constituer vis-à-vis de Dieu dans l'indépendance relative qu'implique un rapport moral, bâtit le monde sous

l'œil de Dieu, pour l'exécution des desseins de Dieu. En d'autres termes, le monde est l'évolution d'un principe constitué par la volonté de Dieu, qui l'appelle à se réaliser comme être moral pour entrer en communion avec lui. Dieu voulant la liberté de l'homme comme indispensable condition du bien moral, où réside le bien suprême, a voulu que l'homme se produisît, lui-même et le théâtre de son activité, en partant d'un commencement qu'il est naturellement impossible de se représenter et de concevoir, puisqu'il serait virtualité pure, minimum d'être, négation de toute forme et de toute pensée. Telle est, ce me semble, l'idée la moins fautive de la création. La création est un appel, l'évolution est la réponse, bonne ou mauvaise...

« Le mystère de la création ne s'éclaircit point par l'idée d'une distinction entre les substances, notre substance ne peut être que divine si Dieu existe. Le mot *substance* n'est pas susceptible d'un sens qui nous permette d'échapper à cette conclusion, et les chrétiens en particulier ont tort lorsqu'ils cherchent à s'y soustraire, car ils ne le pourraient pas sans contredire leurs propres auteurs et sans préparer d'insurmontables difficultés à l'intelligence de leurs doctrines spécifiques... Ne pouvant séparer l'homme de Dieu par la substance, nous les séparons par le fait. Pour créer l'homme, Dieu sépare de lui quelque chose de lui-même; il l'en sépare, c'est-à-dire qu'il l'anéantit, il le réduit au non-être, à la puissance. L'homme est donc d'abord non-être, minimum d'être, parce qu'il doit se faire; il est séparé de Dieu, parce qu'il doit s'unir à Dieu. Et quand nous parlons de l'homme, nous parlons du

monde en général, puisque la solidarité qui unit toutes les formes du monde visible ne permet pas à l'esprit conséquent d'en méconnaître un seul instant l'unité...

« Nous comprenons donc le monde comme une évolution dont les données sont posées dans la nébuleuse, évolution nécessaire et mécanique au début, mais où s'agitent bientôt des forces supérieures au mécanisme, tendant à l'apparition de la créature morale, à l'éclosion de la liberté. L'évolution n'est autre chose que l'effort de la liberté pour apparaître [1]. »

Dans ces passages sont affirmées presque toutes les grandes théories de la *Philosophie de la liberté* : la consubstantialité du monde et de Dieu, l'unité de la créature, même l'absolue liberté divine. Secrétan avait paru abandonner cette dernière dans la préface du *Principe de la morale.* L'évolution l'y ramène, en appelant et fixant son attention sur tout ce que contient l'idée de liberté. Un être, pense-t-il, n'est libre qu'à la condition d'être l'auteur de sa propre nature; et il faut qu'il le soit absolument, qu'il se fasse absolument lui-même, s'il est et doit être conçu comme parfaitement libre.

Nous disons *presque* toutes les théories : il en est une qui manque dans l'article, c'est la chute. L'évolution n'y apparaît pas comme une restauration progressive. La question y est-elle simplement omise du droit qu'a l'auteur de limiter comme il l'entend, et selon les lecteurs auxquels il s'adresse, le sujet qu'il veut traiter? On ne peut guère le supposer;

1. *Revue philosophique*, numéro d'août 1885 : article intitulé *Évolution et Liberté.*



car, telle qu'elle y est acceptée et expliquée, c'est-à-dire avec, pour point de départ, la production par Dieu d'un minimum d'être destiné à réaliser l'ordre moral, l'évolution semble exclure complètement les deux idées corrélatives de chute et de restauration. La chute d'un minimum d'être n'a pas de sens. Si la création a dû commencer par un minimum d'être, il ne faut plus parler d'une chute antérieure à la création visible et dont la création visible (monde matériel, terre, espèces vivantes, espèce humaine) serait le résultat. Et si l'on croit, si l'on veut croire au péché originel, il faut revenir à la Bible, placer ce péché sur la terre, l'attribuer au couple humain.

Dans l'article sur l'*Évolution*, la créature primitive n'est plus, comme dans la *Philosophie de Leibniz* et dans la *Philosophie de la liberté*, un esprit qui a péché, qui a violé sa loi, qui s'est constitué en dehors de Dieu, qui s'est voulu pour lui-même et non pour Dieu, et qui, par l'effet de cette libre détermination initiale, s'est abaissé, éteint, divisé. Dans la *Philosophie de Leibniz* et dans la *Philosophie de la liberté* étaient unis et conciliés le pessimisme de la chute et l'optimisme progressiste. Il ne reste que l'optimisme progressiste dans l'article sur l'*Évolution*. Le changement est manifeste. Il semble que les preuves de la chute aient perdu peu à peu, dans l'esprit de Secrétan, la clarté et la force qu'il leur attribuait dans ses premiers ouvrages. Déjà en 1878, on l'a vu, il écrivait que « toutes ses preuves de la chute ne lui paraissaient plus d'une égale valeur ». En 1885, il expose le plan de la création en passant la chute sous silence, comme si elle n'avait été qu'un hors-d'œuvre dans son système.

Dans le beau livre qui a pour titre *la Civilisation et la Croyance* et dont la première édition est de 1887, nous avons le dernier mot du philosophe sur la question. Et ce dernier mot est qu'il ne sait à quelle conclusion s'arrêter. Après avoir « essayé, tâtonné », il lui faut « renoncer à choisir ». Il ne peut trouver une explication satisfaisante du mal physique ni dans un péché originel placé sur la terre, ni dans un péché originel qui aurait précédé l'évolution. Il lui paraît, tout bien examiné, que le mal physique ne tire pas nécessairement son origine d'un mal moral antérieur. Comment, d'ailleurs, ne pas voir que ce mal moral primitif, à quelque époque qu'on le place, — qu'on l'attribue au premier homme ou à une créature spirituelle antérieure à notre monde, — ne peut rendre compte de « l'inégale distribution de la fortune et de la santé, des lumières et des exemples, des occasions et des tentations », et que « nous cherchons en vain la justice dans les destinées individuelles »? Il est intéressant de l'entendre exprimer et motiver ses doutes, et faire lui-même, avec une parfaite bonne foi, la critique d'une conception qui lui avait été chère et qui n'était pas l'une des moins originales de sa métaphysique :

« L'opinion qui attribue notre inclination vicieuse et la solidarité du mal à la chute du premier homme ne rend pas compte du fait assez évident que la souffrance de la mort, la lutte pour l'existence, ont précédé son apparition. Ceux qui font un crime au brochet de manger les tanches y verront sans hésiter la préexistence du mal moral. Mais supposer que les tigres broutaient l'herbe dans le paradis serait un expédient illusoire, des tigres pareils auraient eu

nécessairement un tout autre appareil digestif que nos félins et n'auraient plus été des tigres. En termes généraux, on ne saurait admettre après l'apparition de l'homme des altérations assez profondes dans le théâtre de l'humanité pour donner lieu à tous les phénomènes que notre sensibilité voudrait supprimer. » — Ainsi le péché originel de la tradition chrétienne ne résout pas le problème du mal physique. Le philosophe en avait conclu que le véritable péché originel réclamé par la théodicée ne doit pas être placé sur la terre, dans le monde de notre expérience. — « S'il est permis de poser en axiome que dans un ordre de justice la souffrance et la mort doivent avoir le mal moral pour origine, il faudrait considérer notre chute comme antérieure à l'évolution. Le travail de la nature deviendrait alors un commencement de restauration, où la puissance du bien serait en lutte contre une puissance du mal déjà constituée. Le mal étant, par définition, la négation de l'être, un effort pour s'établir en dehors des conditions de l'être, une volonté réelle tendant à l'anéantissement, le point de départ de l'évolution, matière diffuse ou ce qu'on voudrait, serait le produit du mal primitif, l'esprit éteint, l'esprit suicidé, et pourtant subsistant encore en vertu d'une loi plus forte que sa tendance à la destruction, un esprit dont la perversité se ranimerait avec son retour à la vie, mais pour être incessamment surmontée. » — C'est précisément la thèse que Secrétan avait soutenue, développée et s'était flatté d'établir dans la *Philosophie de Leibniz* et dans la *Philosophie de la liberté*. Il estimait alors que l'expérience du mal, la solidarité du mal, l'imposait à l'esprit. Maintenant il

y découvre de sérieuses difficultés auxquelles il n'avait pas fait attention. Ce n'est plus, à ses yeux, un postulat nécessaire de la conscience. Même il n'est pas loin de penser que le mal physique est l'antécédent et la condition nécessaire du bien moral. — « Ce dualisme semble bien être la leçon des phénomènes pour celui qui en considère l'ensemble avec sympathie. Nous ne saurions ni l'écarter péremptoirement ni l'adopter sans hésitation. Il ne nous semble pas indispensable et ne nous sort pas de tout embarras. Il ne nous semble pas indispensable : il accorde beaucoup à la sensation, peut-être trop. Que les animaux se mangent les uns les autres est un détail sans grande importance du moment qu'ils sont sujets à la mort. Qui sait, sans l'avoir éprouvé, si cette fin n'est pas la moins douloureuse? Et la mort est le corrélatif inévitable de la naissance dans un milieu circonscrit. Sans la mémoire et la prévision, la souffrance d'un moment serait peu de chose. Quant à nous, si la réalité morale est l'important, prenons garde qu'elle implique la victoire sur soi. Si la conscience de l'obligation doit s'évanouir, c'est dans la joie du sacrifice, la douleur est un condiment sans lequel l'univers s'affadirait. Ceci n'est pas l'expression d'une dévotion exaltée, c'est le langage du sens commun; la thèse contraire est celle du sensualisme qui se laisse choir. N'alléguons donc pas comme une évidence que l'actualité de la douleur exige pour antécédent la réalisation du mal moral. La béatitude veut être acquise. » — Contre le postulat qu'il avait autrefois admis sans hésitation, il voit s'élever une objection insoluble et qui devrait, semble-t-il, le lui faire écarter péremptoirement

comme inconciliable avec l'idée qu'il se fait maintenant du mode nécessaire de la création et des rapports de l'évolution et de la liberté. — « D'ailleurs, quand nous aurions reculé la chute par delà le monde où règne la mort, nous n'en serions pas beaucoup plus avancés. Nous comprendrions plus facilement, nous nous expliquerions d'une façon moins répugnante à nos instincts quelques particularités importantes de l'économie actuelle, mais nous ne verrions pas mieux cette créature que nous sommes. Nous en serions toujours à nous dire : L'être libre est celui qui se fait lui-même ce qu'il est ; et cependant un choix libre implique une conscience accessible à des motifs qui répondent à des besoins, une nature devenue et déterminée. A mettre une évolution avant notre évolution serions-nous beaucoup plus avancés[1] ? »

II

Il faut bien comprendre la force de l'objection. Si la chute, remarque Secrétan, est antérieure à notre évolution, elle a dû être précédée elle-même d'une autre évolution ; car elle suppose une nature déterminée, accessible à des motifs et capable de faire, entre ces motifs, un mauvais choix ; or, c'est par la liberté, c'est-à-dire par l'évolution, que cette nature a dû être acquise. Nous voilà donc, d'évolution à chute et de chute à évolution, reculant, comme dit Montaigne, jusques à l'infini. Le problème n'est donc pas résolu. La liberté qui choisit et qui pèche ne

1. *La Civilisation et la Croyance*, p. 252 et suiv.

se conçoit pas sans une nature intellectuelle et sensible, et cette nature ne peut être que le produit de la liberté : ce cercle vicieux, que le philosophe avoue, ruine l'idée qu'il s'était faite de la chute dans la première période de sa spéculation. Et c'est bien l'évolutionnisme qui l'y a conduit. Car, dans ses premiers livres, la créature primitive ne s'était pas faite elle-même ce qu'elle était : elle avait été produite par Dieu tout d'abord avec une nature spirituelle dont elle était ensuite déchue, formant de sa division, de sa dissolution, le monde de l'expérience.

Comment ce changement de sa pensée s'est-il produit? Il se rattache, croyons-nous, à ses vues sur la création, qui n'ont pas varié, mais dont il n'avait pas, sans doute, aperçu d'abord toutes les conséquences. Rappelons-nous que la création, selon lui, est en réalité une émanation, un engendrement. La créature est faite de la substance du Créateur, qui en est le père, non seulement au sens moral, mais encore au sens métaphysique; et de cette paternité métaphysique nous avons l'image dans la paternité physiologique. Dieu a retranché, séparé de son être quelque chose, un germe destiné à se réaliser lui-même par son activité : voilà le procédé de la création. L'idée de ce germe se trouve déjà dans la *Philosophie de la liberté.* Il devait reconnaître qu'elle ne s'accorde pas avec celle d'une nature spirituelle, angélique, attribuée, dans la *Philosophie de Leibniz*, à la créature primitive.

Qu'est-ce que ce germe qui vient de Dieu et qui doit former un être distinct et indépendant de Dieu? Comment peut-on et doit-on le concevoir? Secrétan s'est expliqué sur ce point, pour la première fois,

dans son article *Évolution et Liberté* : de là l'importance de cet article au double point de vue de l'histoire et de la critique du secrétanisme. Ce germe résulte d'une sorte d'anéantissement ou, comme disent les théologiens protestants, de kénose d'une partie de la substance divine. C'est donc quelque chose qui est réduit à la puissance, qui n'a qu'un minimum de détermination et de nature, c'est une pure force, une pure virtualité, c'est un non-être, un minimum d'être, négation de toute forme et de toute pensée. Le philosophe emploie toutes ces expressions. Quelque chose qui n'a ni forme ni pensée n'est pas une créature libre, au sens moral du mot; et si, dans l'évolution de ce minimum d'être, tous les phénomènes successifs ne sont pas rigoureusement enchaînés, s'il en est de contingents, cette contingence n'a évidemment aucun rapport avec la responsabilité morale. Il faut donc attendre, pour parler de péché, de chute, que l'application de ces mots puisse avoir un sens, c'est-à-dire que le principe divin séparé de Dieu ait produit, en se développant, après la nébuleuse, après les astres, après la terre, après les espèces végétales et animales, la créature intelligente et libre, capable de pécher et de déchoir.

Secrétan nous montre à l'œuvre dans l'évolution une liberté qui s'ignore, qui ne se possède pas, qui n'existe pas encore, mais qui s'agite et fait effort pour apparaître; et cette liberté n'est autre que celle de l'homme lui-même, qui bâtit le monde sous l'œil de Dieu, pour l'exécution des desseins de Dieu, produisant ainsi les conditions et le théâtre de sa propre existence. Mais nous n'entendons pas ce lan-

gage. Nous n'y voyons que contradictions. Qu'est-ce que cette liberté qui, n'existant qu'en puissance, se fait, pour exister en acte, son théâtre et son organe, l'univers physique, sans savoir ce qu'elle fait? Peut-on donner le nom de liberté à cette force inconsciente? Cette force, qui est le principe latent de l'évolution, et qui, dans l'évolution et par l'évolution, prépare le milieu où la créature libre et morale pourra surgir, s'unir à Dieu ou le repousser; cette force, qui exécute les desseins de Dieu, ne peut être considérée que comme une nécessité téléologique. Vous pouvez bien dire, si vous voulez, comme Aristote, que dans l'action de cette force évolutive le fortuit se mêle au nécessaire, d'où vient qu'elle atteint imparfaitement ses fins, et non sans laisser une place au mal physique. Mais le fortuit n'est pas le libre, et l'idée du fortuit exclut celle du mal moral.

Il suit de là que l'évolution ne peut jouer le rôle que Secrétan lui assigne, et qu'elle n'a pas la haute valeur métaphysique et morale qu'il se plaît à lui accorder. Il se fait illusion, quand il y voit la liberté achevant de déterminer l'être créé, lui donnant une nature, le faisant distinct de Dieu. Ce n'est pas par la liberté que le germe s'accroît, grandit, se développe jusqu'au moment où, dans la créature, apparaît l'intelligence qui seule le rend capable de libre choix. On ne peut le dire qu'en donnant à un même mot, au mot *liberté*, deux significations tout à fait différentes. La logique permet de définir les mots comme on l'entend; mais elle demande qu'à chaque mot, dans tous les raisonnements où il entre, reste attachée une seule et même définition. Secrétan s'affranchissait volontiers des exigences de la logique.

Il n'y a, pour nous, qu'une liberté, la liberté de choix. Ce n'est donc pas par la liberté, par sa liberté, que le germe forme, en se développant, le monde, la terre, la plante, l'animal, l'homme. Et si ce n'est par sa liberté, c'est donc uniquement par sa nature, c'est-à-dire par la volonté du créateur. Il n'est donc pas vrai que l'évolution réalise seule l'idée d'une création véritable, en faisant du monde un être distinct et indépendant de Dieu, quoique de substance divine. Il n'est pas vrai que seule elle fasse comprendre comment la créature peut être auteur d'elle-même et responsable d'elle-même. Dites que la liberté de la créature est la cause finale de l'évolution, ne dites pas qu'elle en est la cause efficiente. La logique ne permet pas de confondre ces deux espèces de causes, de définir l'évolution : un effort de la liberté pour apparaître.

La logique ne permet pas non plus d'admettre le concept secrétaniste de la liberté. Être libre, dit Secrétan, c'est se faire soi-même; la liberté consiste à se faire ce qu'on est. Pourquoi? Parce que la liberté consiste, d'après la définition ordinaire, à déterminer soi-même ce qu'on fait, et que ce qu'on fait dépend toujours de ce qu'on est. A quoi nous répondrons : Si la liberté consiste à se faire ce qu'on est, à être l'auteur de son être, de sa nature, il n'y a pas de liberté; car pour déterminer ou faire quoi que ce soit, il faut d'abord être quelque chose : le néant, disait Descartes, n'a pas de propriétés, il ne saurait donc être cause de rien. Si ce qu'on fait dépend toujours de ce qu'on est, il n'y a pas de liberté : comme il faut, pour agir, être d'abord quelque chose, il s'en suit que l'être est donné avant l'action, et donc que l'action

est toujours nécessitée par l'être d'où elle procède et dont elle exprime la nature. Ajoutons que, si ce qu'on fait dépend toujours entièrement de ce qu'on est, la théorie secrétaniste de l'évolution ne peut se maintenir. En effet, le philosophe accorde à la créature, au moment où elle est produite de la substance divine, un minimum de détermination et de nature, un minimum d'être, dont elle n'est pas l'auteur, et que l'office de la liberté est précisément d'accroître, de perfectionner, d'achever par l'évolution. C'est ainsi qu'il distingue la liberté relative de la créature de la parfaite et absolue liberté du créateur. Or, si toute action de ce minimum d'être dépend de ce qu'il est, il est clair qu'il ne sera pas accru, perfectionné, achevé, que la liberté n'en changera pas la nature, que l'évolution ne commencera pas.

Ce qui caractérise et définit l'acte libre, et nous ne voyons pas comment il pourrait être autrement défini, c'est qu'il ne dépend qu'*en partie* de la nature de l'agent. Il est vrai, d'autre part, que l'être libre se fait soi-même; mais cette proposition doit aussi être restreinte : l'être libre se fait soi-même *en partie*. Par le déterminisme de l'habitude, sa nature peut se modifier profondément; il est donc réellement l'auteur de ce qu'elle acquiert; il est donc responsable de ce qu'elle devient. « L'habitude, dit-on, est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? J'ai grand'peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première habitude. » La métaphysique de Secrétan semble un commentaire de cette pensée de Pascal. Toute nature, dit-il, dérive de l'habitude, laquelle dérive de l'acte libre. La liberté est à l'origine de toute nécessité. Contre

Pascal, contre Secrétan et contre ceux qui les suivent en ce point [1], nous devons maintenir le vieil aphorisme : L'habitude est une seconde nature. Cette seconde nature suppose la première. Il est vraiment impossible de voir dans l'habitude le principe général du déterminisme. Il y a sans doute un déterminisme que produit l'habitude; mais l'habitude ne peut s'expliquer elle-même que par un déterminisme antérieur, que par des lois mentales naturelles. La liberté est inconcevable si la nécessité, c'est-à-dire une nature mentale préexistante, ne lui fournit un champ d'action. Qu'est-ce que la liberté sans l'intelligence, si ce n'est le pur hasard, et l'intelligence n'est-elle pas une nature? Pour que la liberté, une vraie liberté, apparût et agît dans le monde, il ne suffisait pas d'un minimum de détermination et de nature; il fallait que les caractères spécifiques de la nature humaine, de la plus haute nature que renferme le monde, eussent été d'abord produits, soit par une création immédiate et spéciale, soit par une longue et nécessaire évolution.

III

Si la liberté, selon Secrétan, a fait en l'homme presque toute la nature, *presque toute*, c'est-à-dire sauf un minimum d'être séparé de la substance divine, elle l'a faite *tout entière* en Dieu, où elle doit être élevée à l'absolu. De là la formule paradoxale : « Je suis ce que je veux. » Cette doctrine de la liberté absolue, cette idée que Dieu est cause de soi, *causa*

1. M. Boutroux, M. Rauh.

sui, a des antécédents qu'il convient de rappeler. « Duns Scot, Descartes, Kant et Schelling, dit notre philosophe, ont été mes principaux maîtres [1]. » Il aurait pu joindre à ces noms celui de Plotin ; car c'est par Plotin, c'est dans les *Ennéades*, que la conception dont il s'agit a été pour la première fois exposée et même défendue contre les objections. Voici quelques passages dans lesquels, s'il les avait lus, Secrétan eût certainement retrouvé sa théorie de Dieu :

« Les anciens ont dit, mais en termes énigmatiques, que Dieu est au-dessus de l'essence [2]. Voici dans quel sens il faut interpréter cette assertion. Dieu est au-dessus de l'essence, non seulement parce qu'il engendre l'essence, mais encore parce qu'il n'est point dans la dépendance de l'essence ni de lui-même (οὐ δουλεύει οὔτε οὐσίᾳ οὔτε ἑαυτῷ). Il n'a point pour principe sa propre essence ; il est au contraire lui-même le principe de l'essence...

« Mais, nous objectera-t-on, il résulte de ce que vous dites que Dieu a existé avant d'avoir existé (πρὶν ἢ γενέσθαι γεγονέναι) : car, s'il s'est fait lui-même, d'un côté en tant que c'est lui-même qu'il a fait, il n'existait pas encore, et d'un autre côté, en tant que c'est lui qui a fait, il existait déjà avant lui-même, puisque ce qui a été fait, c'est lui-même.

« Nous répondrons à cette objection qu'il faut considérer Dieu, non en tant qu'étant fait (κατὰ τὸν ποιούμενον), mais en tant que faisant (κατὰ τὸν ποιοῦντα),

1. *La Philosophie de la liberté*, préface de la première édition.
2. Plotin fait ici allusion à ce mot de Platon : « Le Bien n'est pas l'essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence. » (*République*, liv. VI.)

et concevoir que l'acte par lequel il s'est fait est absolu (ἀπόλυτον τὴν ποίησιν αὐτοῦ) : car l'acte de Dieu (ἐνέργεια αὐτοῦ) n'aboutit pas à la production d'un autre être; il ne produit rien que lui-même, il est lui tout entier; il n'y a pas là deux choses, mais une seule. Il ne faut pas craindre d'admettre que l'acte premier (ἐνέργεια ἡ πρώτη) n'a point d'essence, mais il faut considérer l'acte de Dieu comme étant sa substance même (ὑπόστασιν). Si l'on séparait en lui la substance d'avec l'acte, le principe parfait par excellence serait incomplet et imparfait. Lui ajouter l'acte serait détruire son unité. Ainsi, puisque l'acte est plus parfait que l'essence, et que ce qui est premier est ce qu'il y a de plus parfait, ce qui est premier est nécessairement acte...

« Il est donc un acte qui n'est point dans la dépendance de l'essence, un acte absolument libre (καθαρῶς ἐλευθέρα); ainsi il est lui par lui-même (παρ' αὐτοῦ αὐτός). S'il était conservé dans son existence par un autre principe, il ne serait pas lui-même le premier procédant de lui-même (πρωτος αὐτός ἐξ αὐτοῦ). Si l'on a raison de dire qu'il se contient lui-même, c'est que c'est lui qui se produit lui-même (παράγων ἑαυτόν), puisque, ce qu'il contient naturellement, il l'a fait exister dès l'origine. S'il y avait un temps où il eût commencé d'être, on pourrait dire dans le sens propre qu'il s'est fait lui-même. Mais, puisqu'avant tous les temps il était ce qu'il est, il faut, lorsqu'on dit qu'il s'est fait lui-même, entendre par là qu'*avoir fait* et *lui-même* sont inséparables : car son être (τὸ εἶναι) est identique à l'acte par lequel il s'est fait (τῇ ποιήσει), et, si je puis m'exprimer ainsi, à sa génération éternelle (γεννήσει ἀϊδίῳ)...

« Si Dieu est parfaitement libre, on ne saurait concevoir en lui rien qui ne soit libre; il est donc tout entier librement en lui-même. Quelle chose lui appartient qui ne soit lui-même? Qu'y a-t-il en lui qu'il ne fasse? Qu'y a-t-il en lui qui ne soit son œuvre? S'il y avait en lui quelque chose qui ne fût pas son œuvre, il ne serait point parfaitement libre et tout-puissant...

« Dieu pouvait-il donc se faire autre qu'il ne s'est fait? — En Dieu, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires; c'est une puissance constante et immuable, dont la perfection consiste précisément à ne point s'écarter de ce qui est un... Il faut que ce que nous appelons l'acte par lequel Dieu s'est fait existe une fois pour toutes: car cet acte est parfait. Qui pourrait changer un acte qui a été produit par la volonté de Dieu, un acte qui est sa volonté même? — Mais comment cet acte a-t-il été produit par la volonté de Dieu qui n'existait pas encore (μήπω ὄντος)? — Qu'est-ce donc que la volonté de Dieu si l'on ne reconnaît pas qu'il veut par cela seul qu'il subsiste?... Tout en lui était volonté; il n'y avait rien en lui qui ne voulût, rien qui fût par conséquent antérieur à sa volonté (πρὸ βουλήσεως). Donc, dès le principe la volonté était Dieu même (ἡ βούλησις αὐτός); par suite Dieu est comme il a voulu être et tel qu'il l'a voulu (ὡς ἐβούλετο καὶ οἷον ἐβούλετο) [1]. »

Remarquons cette dernière phrase : c'est la formule même de Secrétan. Le philosophe suisse n'explique pas autrement que le philosophe grec comment de la volonté par laquelle Dieu est cause de

1. *Ennéades*. Sixième ennéade, liv. VIII, 19, 20, 21.

soi résulte un effet constant et éternel. C'est, dit-il, que la volonté de Dieu n'est pas *une* volonté, mais *la* volonté pure, inconditionnelle. Elle ne se meut point, comme la nôtre, dans des conditions qu'elle n'a point tracées; et celles qu'elle s'est données demeurent toujours les mêmes, parce qu'il n'y a point en elle de succession, par suite point de changement, point de progrès. Cause pleine, entière, parfaite, que rien ne limite, son acte ne peut être qu'un : il forme un tout achevé. L'acte par lequel Dieu s'est fait (la causation de Dieu par soi, ποιήσις αὐτοῦ), avait dit Plotin, doit exister une fois pour toutes (ἅπαξ); cet acte est absolu, parfait, donc unique et immuable [1].

Après Plotin, voici Lactance qui, à son tour, professe que Dieu s'est donné l'être à lui-même. « Dieu, dit-il, existe par lui-même; c'est pourquoi il est tel qu'il a voulu être (*et ideo talis est qualem esse se voluit*), impassible, immuable, incorruptible, bienheureux, éternel [2]. » La proposition ne pouvait être énoncée en termes plus formels; mais elle n'est pas expliquée.

Il faut ensuite arriver jusqu'à Descartes pour voir l'idée de l'absolue causalité divine poussée, en apparence, à cette conséquence extrême. Duns Scot, le premier des maîtres que reconnaît et nomme

1. Il y a dans la *Philosophie de la liberté* quelques pages sur le néoplatonisme. Mais Secrétan ne l'avait guère étudié, semble-t-il, que dans l'*Histoire de l'École d'Alexandrie* de Jules Simon. Il n'a pas vu — non plus que Jules Simon — que, pour Plotin, la première hypostase de la trinité néoplatonicienne, l'Un, supérieur à l'Intelligence, est volonté pure et partant cause de soi, d'où vient que la dialectique ne peut remonter plus haut.

2. *Institutions divines*, livII, 8.

Secrétan, restreignait singulièrement le domaine de la nécessité. Il lui laissait néanmoins et enlevait à la liberté divine l'existence et la nature de Dieu. Dieu était l'auteur de l'existence et de l'essence des créatures; il n'était pas *causa sui.* Il y avait, par suite, à distinguer entre les préceptes moraux qui se rapportent à Dieu, et ceux qui régissent les rapports des créatures entre elles. La vérité des premiers, des devoirs envers Dieu, était nécessaire en elle-même, nécessaire même pour Dieu, qui ne peut pas ne pas être la fin suprême de tout être créé, comme il en est la cause. La vérité des seconds, des devoirs envers le prochain, devoir de justice et devoir de charité, dépendait de la volonté divine qui les avait établis; elle n'était nécessaire que relativement aux créatures. « Ce qui est vrai de soi, dit Scot, ou ce qui logiquement résulte de ce qui est vrai de soi, possède sa vérité antérieurement à tout acte de volonté, ou du moins serait vrai même si par impossible il n'existait aucun vouloir. Donc, si les préceptes du décalogue, ou les règles pratiques qui découlent de ces préceptes, avaient une telle nécessité que des propositions de cette sorte : *Il ne faut pas tuer son prochain; il ne faut pas commettre de larcin*, fussent reconnues nécessaires, abstraction faite de tout vouloir, par toute intelligence qui pourrait les concevoir, l'intelligence divine, en les concevant, les concevrait nécessairement comme vraies par elles-mêmes, et la volonté divine concorderait nécessairement avec une telle conception, sans quoi elle ne serait pas droite. Or on placerait ainsi en Dieu des conceptions régulatrices, ce que nous avons condamné ailleurs. Ce serait encore établir que la

volonté de Dieu est déterminée par une nécessité absolue à l'égard d'objets différents de lui-même, ce qui serait également contraire à ce que nous avons déjà dit en soutenant que la volonté divine ne s'exerce, à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu, que d'une façon contingente [1]. »

De cette distinction établie par Duns Scot il résulte clairement que la volonté de Dieu à l'égard de lui-même est déterminée par une nécessité absolue, si elle ne l'est pas à l'égard des hommes, et qu'une partie de la morale — la morale religieuse considérée dans ses principes généraux — possède sa vérité pour l'intelligence divine, antérieurement à tout acte de la volonté divine. Cette doctrine est certainement éloignée de celle de saint Augustin, de Malebranche et de Leibniz; mais, malgré tout ce qu'elle accorde à la contingence, on voit qu'elle est différente de la théorie secrétaniste de la liberté divine.

IV

« Il vaut mieux aujourd'hui (en 1847), dit Secrétan, relever de Descartes que d'un moine ignoré tel que Scot. » Et dans l'une de ses plus intéressantes leçons, il s'applique à établir ce qu'il appelle sa « légitimité cartésienne ». On peut s'étonner qu'il ne l'ait pas montrée dans la seconde preuve cartésienne de l'existence de Dieu.

« Je veux considérer si moi-même je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu. Et je demande

1. *Questions sur le troisième livre du Maître des sentences.* Voir l'*Essai sur la philosophie de Duns Scot*, par E. Pluzanski (in-8°, Ernest Thorin), p. 264 et suiv.

de qui aurais-je mon existence? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou bien de quelque autre cause, moins parfaite que Dieu... Or, si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse *moi-même l'auteur de mon être*, je ne douterais d'aucune chose; je ne concevrais point de désirs; et enfin il ne me manquerait aucune perfection, car *je me serais donné moi-même* toutes celles dont j'ai en moi quelque idée; et ainsi je serais Dieu... Mais peut-être que cet être-là duquel je dépends n'est pas Dieu, et que je suis produit ou par mes parents ou par quelques autres causes moins parfaites que lui? Tant s'en faut, cela ne peut être. L'on peut derechef rechercher si cette cause *tient son origine et son existence de soi-même* ou de quelque autre chose. Car si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, que cette cause est Dieu, puisque ayant la *vertu d'être et d'exister par soi*, elle doit aussi sans doute avoir *la puissance de posséder* actuellement toutes les perfections dont elle a en soi les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef par la même raison de cette seconde cause si elle est par soi ou par autrui, jusqu'à ce que, de degrés en degrés, on parvienne enfin à une dernière cause, qui se trouvera être Dieu. Et il est très manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant de la cause qui m'a produit autrefois comme de celle qui me conserve présentement. »

Ainsi s'exprime Descartes dans la troisième Méditation. On a reconnu l'argument cosmologique, c'est-

à-dire tiré de la contingence des êtres divers que renferme le monde. Mais cet argument se présente ici sous un aspect nouveau, avec des traits particuliers, bien remarquables. D'abord, c'est de la contingence du moi pensant que part Descartes, non de celle des objets extérieurs, car au moment où il prouve l'existence de Dieu, il ignore s'il existe des objets extérieurs. Ensuite, il n'allègue pas l'impossibilité du progrès à l'infini, ne se croyant pas obligé d'arrêter ce progrès pour éviter l'infini de nombre; et il n'en a pas besoin, parce que, d'après la discontinuité du temps et l'indépendance des parties en lesquelles il se divise, il ne peut y avoir, selon lui, aucune différence réelle entre la conservation et la création. Enfin — et c'est le point sur lequel il nous faut insister, — il donne un sens positif à l'existence par soi ou aséité qui avait toujours été entendue, dans l'École, en un sens négatif. Ainsi pose-t-il ce dilemme : Ou le moi pensant a reçu et reçoit continuellement d'un autre être son existence et sa nature; ou il se les est données et se les donne continuellement à lui-même; et, dans ce dernier cas, il est Dieu. Cela implique évidemment que Dieu est l'auteur de son existence et de sa nature, *causa sui.* Descartes, en effet, n'examine pas si la seconde proposition de son dilemme peut être prise au sérieux, si elle ne doit pas être écartée tout d'abord comme contradictoire, à quelque être qu'elle soit appliquée. Il ne s'agit, pour lui, que de savoir si elle peut convenir au moi pensant; et il voit qu'elle ne lui peut convenir, attendu que, si le moi pensant tenait de lui-même son origine, il se serait donné, avec l'existence, les perfections dont il a l'idée. N'est-il pas

plus facile de se donner tel ou tel attribut que de se donner l'existence? Il faut donc conclure, du dilemme appliqué au moi et aux êtres imparfaits quelconques, qu'il existe un être parfait, lequel n'a pas reçu, mais s'est donné et se donne continuellement à lui-même et l'existence et la perfection.

Voilà qui était nouveau et qui devait choquer philosophes et théologiens. On comprend que ce concept de Dieu cause de soi, exprimé en termes si hardis, et la preuve établie sur cet étrange fondement, aient rencontré de vives et pressantes objections : celles de Catérus, d'abord, puis celle d'Arnauld.

« Ce mot *par soi*, dit Catérus, est pris en deux façons. En la première, il est pris positivement, à savoir par soi-même comme par une cause; et ainsi ce qui serait par soi et se donnerait l'être à soi-même, si par un choix prévu et prémédité il se donnait ce qu'il voudrait, sans doute qu'il se donnerait toutes choses, et partant il serait Dieu. En la seconde, ce mot *par soi* est pris négativement et est la même que *de soi-même* ou *non par autrui*; et c'est de cette façon, si je m'en souviens, qu'il est pris de tout le monde. » Cette distinction faite, Catérus soutient que le sens positif ne mérite pas l'attention, et que le sens négatif, seul admissible, n'implique pas la perfection infinie et ne saurait donc prouver l'existence de Dieu. « Or maintenant, si une chose est de *par soi*, c'est-à-dire *non par autrui*, comment prouverez-vous pour cela qu'elle comprend tout et qu'elle est infinie? Car, à présent, je ne vous écoute point, si vous dites : *puisqu'elle est par soi, elle se sera aisément donné toute chose;*

[illegible]

aucun point d'être, et que, considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée, nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la vraie cause pourquoi il est, et pourquoi il continue ainsi toujours d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est par soi, non plus négativement, mais au contraire très positivement. Car, encore qu'il n'est pas besoin de dire qu'il soit la cause efficiente de soi-même, de peur que peut-être on n'entre en dispute du mot, néanmoins, parce que nous voyons que ce qui fait qu'il est par soi, ou qu'il n'a point de cause différente de soi-même, ne procède pas du néant, mais de la réelle et véritable immensité de sa puissance, il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant qu'il est par soi positivement[1]. »

Contre cette extension de l'idée de cause efficiente et contre la conception positive de l'existence par soi intervient la logique serrée d'Arnauld. Il n'a pas de peine à montrer que la cause efficiente est nécessairement différente de son effet, qu'il est absurde d'attribuer les notions de cause et d'effet à une même chose à l'égard d'elle-même ; qu'aucun être n'existe par soi positivement et comme par une cause. Il conclut que l'existence par soi exclut la recherche de la cause efficiente, et que la recherche de la cause efficiente suppose l'existence par autrui : « Tout ainsi, dit-il, qu'à celui qui demanderait pour

1. *Réponses de Descartes aux Premières objections.*

quoi un triangle a ses trois angles égaux à deux droits, on ne doit pas répondre par la cause efficiente, mais seulement : parce que telle est la nature immuable et éternelle du triangle; de même, si quelqu'un demande pourquoi Dieu est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, il ne faut point chercher en Dieu ni hors de Dieu de cause efficiente, ou quasi efficiente (car je ne dispute pas ici du nom, mais de la chose), mais il faut dire pour toute raison : parce que telle est la nature de l'être souverainement parfait... Que si on demande quelle est sa cause efficiente, il faut répondre qu'il n'en a pas besoin; et enfin si on demande pourquoi il n'en a pas besoin, il faut répondre : parce qu'il est un Être infini, duquel l'existence est son essence; car il n'y a que les choses dans lesquelles il est permis de distinguer l'existence actuelle de l'essence qui aient besoin de cause efficiente... Si je pensais que de quelque chose que ce fût il fallût rechercher la cause efficiente ou quasi efficiente, j'aurais dans l'esprit de chercher une cause différente de cette chose; d'autant qu'il est manifeste que rien ne peut en aucune façon être à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet [1]. »

Dans sa réponse, Descartes explique son langage et se défend de donner aux mots *être par soi* un sens dont puissent s'offenser les théologiens. Il souscrit volontiers aux raisonnements par lesquels Arnauld prouve « que Dieu n'est pas la cause efficiente de soi-même, et qu'il ne se conserve pas par une influence positive ou bien par une continuelle repro-

1. *Quatrièmes objections faites par Arnauld.*

duction de soi-même ». Il ne méconnaît pas la différence qui existe entre la cause efficiente proprement dite et la cause formelle ou raison prise de l'essence. Mais il soutient qu'en Dieu, l'existence ne se distinguant pas de l'essence, la cause formelle est une cause positive qui, par analogie, « peut être rapportée à la cause efficiente », qui même « peut être appelée quasi cause efficiente ». « J'estime, dit-il, qu'il est nécessaire de démontrer qu'entre la *cause efficiente* proprement dite, et *point de cause*, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir l'*essence positive d'une chose* à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre en la même façon que nous avons coutume d'étendre en géométrie le concept d'une ligne circulaire la plus grande qu'on puisse imaginer au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne qui a un nombre indéfini de côtés au concept du cercle... Lorsqu'on demande si quelque chose se peut donner l'être à soi-même, il faut entendre la même chose que si on demandait, savoir : si la nature ou l'essence de quelque chose peut être telle qu'elle n'ait pas besoin de cause efficiente pour être ou exister. Et lorsqu'on ajoute : si quelque chose est telle, elle se donnera toutes les perfections, s'il est vrai qu'elle ne les ait pas encore, cela veut dire qu'il est impossible qu'elle n'ait pas actuellement toutes les perfections dont elle a les idées..... Et néanmoins toutes ces manières de parler, qui ont rapport et analogie avec la cause efficiente, sont très nécessaires pour conduire tellement la. lumière naturelle, que nous concevions clairement ces choses; tout ainsi qu'il y a plusieurs choses qui ont été démontrées par

Archimède touchant la sphère et les autres figures composées de lignes courbes, par la comparaison de ces mêmes figures avec celles qui sont composées de lignes droites; ce qu'il aurait eu peine à faire comprendre, s'il en eût usé autrement. Et comme ces sortes de démonstrations ne sont point désapprouvées, bien que la sphère y soit considérée comme une figure qui a plusieurs côtés, de même je ne pense pas pouvoir être ici repris de ce que je me suis servi de l'analogie de la cause efficiente pour expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle, c'est-à-dire à l'essence même de Dieu [1]. »

Cette explication ingénieuse donnait satisfaction à Arnauld, car elle ne laissait à l'expression *causa sui* qu'un sens métaphorique. Descartes ajoutait que, dans la question, ce sens métaphorique était nécessaire et, par suite, très clair, le sens littéral étant exclu par la contradiction qu'il renfermait et qui ne pouvait échapper à personne. « Et il n'y a pas lieu de craindre en ceci aucune occasion d'erreur, d'autant que tout ce qui est le propre de la cause efficiente, et qui ne peut être étendu à la cause formelle, porte avec soi une manifeste contradiction, et partant ne pourrait jamais être cru de personne, à savoir qu'une chose soit différente de soi-même, ou bien qu'elle soit ensemble la même chose, et non la même [2]. »

Ainsi la seconde preuve cartésienne de l'existence de Dieu se réduisait à dire que le moi pensant, ou tout être fini, ne pouvant tenir son existence de son

1. *Réponses de Descartes aux Quatrièmes objections.*
2. *Ibidem.*

essence, la devait nécessairement à une cause efficiente, créatrice et conservatrice, et que cette cause efficiente ne pouvait être que Dieu, l'être dont l'essence infinie implique l'existence. Elle n'était plus qu'une introduction à l'argument ontologique. Elle avait paru supposer une conception de Dieu fort voisine de la théorie secrétaniste de la liberté absolue. Ce n'était qu'une apparence : la ressemblance n'était que dans les mots, et les mots, employés par analogie, ne devaient pas être entendus au sens propre. On ne peut dire du Dieu de Descartes — pas plus que de celui de Duns Scot — qu'il détermine sa propre nature, qu'il soit ce qu'il veut. Son essence n'est pas le produit contingent de sa liberté ; elle est nécessaire et nécessairement parfaite; et dans cette perfection nécessaire est logiquement comprise l'existence. L'argument ontologique est en contradiction avec le concept de Dieu cause libre de soi-même. En effet, d'après cet argument, l'existence de Dieu étant inséparable de son essence, Dieu ne peut être l'auteur de son existence, sans l'être d'abord de son essence; mais, s'il est l'auteur de son essence, il peut — et c'est bien ce qu'admet Secrétan — la déterminer librement, arbitrairement; s'il peut la déterminer librement, arbitrairement, cette essence n'est pas nécessaire; si elle n'est pas nécessaire, elle n'implique pas l'existence. Descartes avait dû se rendre compte que, prises à la lettre, les propositions qui formaient sa seconde preuve, telles qu'il les énonçait, eussent ruiné le fondement qu'il donnait à la troisième, c'est-à-dire le rapport qu'il établissait entre l'essence et l'existence divine.

On voit maintenant pourquoi Secrétan n'a pas

cherché à établir sa « légitimité cartésienne » par les formules hardies de la seconde preuve. Ces formules, Descartes les avait expliquées dans ses *Réponses aux Quatrièmes objections*; il leur avait ôté la portée qu'elles paraissaient avoir. La doctrine de la liberté inconditionnelle ne pouvait s'y appuyer. Elle est, au fond, très opposée à la conception cartésienne de la perfection divine. Selon Secrétan, la nature de Dieu dérivant de sa volonté, il n'est immuable que parce qu'il a voulu et veut l'être. « Nous n'attribuons pas à Dieu, dit-il, l'immutabilité comme une nécessité de sa nature, mais nous considérons cette immutabilité elle-même comme un fait dépendant de sa volonté, comme le caractère le plus éminent de la manière dont il se manifeste à nous. Notre raison est conduite à confesser également que Dieu est absolu et qu'il est libre. Pour maintenir simultanément ces deux vérités, il faut dire que l'acte par lequel Dieu se manifeste à nous est, de fait, un acte absolu, et par conséquent éternel, immuable. En d'autres termes, Dieu est absolu parce qu'il veut l'être, et la preuve qu'il veut l'être, c'est que nous ne saurions le comprendre autrement[1]. »

Descartes eût repoussé avec hauteur cette contingence de l'immutabilité et de l'absoluité divines; et c'est bien à tort que, sur ce point, le philosophe suisse croit pouvoir lui prêter sa propre pensée. Pour Descartes, la constance de la volonté divine, principe des lois du mouvement, dépend de l'immuable et nécessaire perfection de la nature divine. « Nous reconnaissons, dit-il, que c'est une perfection

1. *La Philosophie de la liberté,* 2e éd., t. I, leçon VI, p. 135.

en Dieu, non seulement de ce qu'il est immuable en sa nature, mais encore de ce qu'il agit d'une façon qu'il ne change pas... De cela que Dieu n'est point sujet à changer et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles que je nomme les lois de la nature et qui sont les causes secondes des divers mouvements que nous remarquons en tous les corps [1]. »

Ailleurs, Descartes met en Dieu une nécessité intérieure, tirée de sa nature parfaite, qui ne lui permet pas de diminuer sa puissance, et qui, par conséquent, limite sa liberté. « Quand même nous supposerions, remarque-t-il, que Dieu aurait réduit quelque partie de la matière à une petitesse si extrême qu'elle ne pourrait être divisée en d'autres plus petites, nous ne pourrions conclure pour cela qu'elle serait indivisible, parce que, quand Dieu aurait rendu cette partie si petite, qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il a de la diviser, à cause qu'il n'est pas possible qu'il diminue sa toute-puissance [2]. »

Il lui paraît très clair qu'une puissance qui ne serait pas soumise à la nécessité de rester entière serait moindre qu'une puissance soumise à cette nécessité, et que l'impuissance de Dieu à diminuer et à détruire sa propre puissance, sa propre perfection, sa propre existence, est impliquée par la toute-

1. *Les Principes de la philosophie*, 2e partie, 36 et 37.
2. *Ibid.*, 20. — Descartes veut que toutce qui est étendu soit, pour Dieu, divisible, lors même qu'il serait indivisible pour toute créature. C'est ce qu'il répète dans une de ses lettres à Morus.

puissance même inhérente à sa nature parfaite. Nous avons une lettre curieuse de Descartes qui ne laisse aucun doute sur ce point, et qui confirme et complète sa réponse à Arnauld. Un de ses correspondants lui avait envoyé un écrit où étaient résumés ses principes philosophiques. Il lui répond qu'il n'a vu nulle part jusqu'ici « ce qu'il y a de moelle et de substance dans sa métaphysique mieux compris et renfermé que là dedans », et il ajoute :

« Je marquerai ici deux ou trois endroits qui sont les seuls où j'ai remarqué que vous vous étiez éloigné, non pas de mon sens, mais de la façon ordinaire dont je m'exprime. Il y en a deux en la quatrième colonne : le premier contient ces mots : *Ni Dieu n'a pas non plus la faculté de se priver de son existence*, car par ce mot de *faculté* nous entendons ordinairement quelque *perfection*; or ce serait une imperfection en Dieu de se pouvoir priver de sa propre existence : c'est pourquoi pour obvier aux calomnies des médisants, je serais d'avis que vous vous servissiez de ces mots : *Et il répugne que Dieu se puisse priver de sa propre existence, ou qu'il la puisse perdre d'ailleurs*, etc.

« Le second est où vous dites que *Dieu est la cause de soi-même* : mais pour ce que ci-devant quelques-uns ont mal interprété ces paroles, il me semble qu'il est à propos de les éclaircir en leur donnant l'explication suivante : *être la cause de soi-même*, c'est-à-dire : *être par soi et n'avoir point d'autre cause de soi-même que sa propre essence, que l'on peut dire en être la cause formelle* [1]. »

1. *Œuvres philosophiques* de Descartes, édit. Garnier, t. IV, p. 309. — Il faut croire que Secrétan avait lu ce passage avec

Les deux corrections que conseille Descartes s'accordent parfaitement entre elles et s'expliquent l'une par l'autre; elles prouvent qu'il n'entendait nullement faire de Dieu l'auteur, la cause libre, de son essence. Très certainement il veut dire que l'on doit refuser à Dieu le pouvoir, la liberté, de se priver de l'existence; parce que ce pouvoir, cette liberté serait incompatible avec la perfection de sa nature. Secrétan voit là un « problème effrayant [1] »; mais ce n'est pas dans la métaphysique cartésienne, c'est dans la théorie secrétaniste de la liberté absolue que peut se poser et que se pose en effet un tel problème. Et l'on peut ajouter que, dans la théorie secrétaniste, ce problème ne peut recevoir qu'une solution affirmative. L'absolue liberté n'étant, comme le remarque M. Liard, astreinte à aucune nécessité intérieure, il faut aller jusqu'au bout, et, sous peine de l'amoindrir et de la nier, lui reconnaître le pouvoir de s'anéantir [2].

bien peu d'attention, ou avec une bien forte préoccupation, car il y a vu le contraire de ce qu'il contient. « Il répugnerait à Descartes, dit-il, d'accorder formellement que Dieu *n'ait pas* la faculté de se priver de son existence » (*La Philosophie de la liberté*, t. I, p. 133). L'idée préconçue lui a fait voir *ne se puisse pas* au lieu de *se puisse*. La méprise est si énorme qu'elle paraît incroyable. Aussi a-t-elle passé dans d'autres ouvrages. Dans son *Essai de la philosophie de Duns Scot* (p. 267), M. Pluzanski répète la phrase même de Secrétan, tout en renvoyant — comme Secrétan d'ailleurs — au texte de Descartes qui la contredit.

1. *La Philosophie de la liberté*, t. I, p. 133.

2. *Descartes* (in-8°, Félix Alcan), p. 206.

V

Il reste vrai, cependant, que la doctrine secrétaniste de la liberté absolue a des rapports avec les vues de Descartes sur la puissance créatrice de Dieu, et qu'elle relève et peut se déduire de ces vues. La légitimité cartésienne de Secrétan est incontestable, bien qu'elle ne puisse se fonder sur l'énoncé de la seconde preuve.

Descartes professe que Dieu est le créateur libre des essences comme des existences; que, sous ce mot *essence*, il faut comprendre toutes les idées que nous avons des propriétés et des rapports des êtres créés, toutes les vérités qui les concernent, sans distinguer entre les vérités contingentes et les vérités nécessaires ou éternelles; qu'ainsi toutes les vérités physiques, géométriques, arithmétiques, logiques, morales, métaphysiques, ont été également créées par la volonté divine; que, par exemple, si les trois angles d'un triangle égalent deux droits, si deux et deux font quatre, si les contradictoires ne peuvent être ensemble, c'est parce que Dieu l'a voulu. « Les vérités métaphysiques, lesquelles vous nommez éternelles, écrit-il au P. Mersenne le 15 avril 1630, sont établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir aux Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume....

J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit quinze jours, dans ma Physique, mais je ne vous prie point pour cela de le tenir secret; au contraire je vous convie de le dire aussi souvent que l'occasion s'en présentera, pourvu que ce soit sans me nommer : car je serai bien aise de savoir les objections que l'on pourra faire contre et aussi que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie [1]. »

Ainsi pour se faire de Dieu l'idée qui convient et pour en parler dignement, il faudrait concevoir les principes de la raison et de la pensée (ressemblance et différence, nombre, temps, causalité, finalité, obligation), le principe de contradiction lui-même, comme des lois établies par la volonté créatrice! Voilà le paradoxe auquel est conduit Descartes par l'idée de puissance absolue et infinie. Il ne s'aperçoit pas — quoique la comparaison qu'il emploie le fasse voir assez clairement — qu'il ne peut éviter l'anthropomorphisme pas plus en faisant dépendre de la volonté divine les principes de la raison qu'en soumettant à ces principes l'action de la volonté divine. C'est même, peut-on dire, à l'anthropomorphisme le moins élevé, le plus grossier, le plus vulgaire, qu'il donne la préférence.

En cette affirmation de la contingence des vérités d'ordres divers, Descartes suit le chemin ouvert par Duns Scot, mais pour aller plus loin. Dans une lettre adressée à un père jésuite, et que Secrétan ne manque

1. *Œuvres philosophiques* de Descartes, édit. Garnier, t. IV, p. 303.

pas de citer, il répond aux objections que rencontrent les conséquences extrêmes de sa thèse. « Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes, puis aussi en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle sorte qu'il puisse aussi concevoir comme possibles *celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre impossibles*. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que par conséquent il a pu faire le contraire ; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, pour ce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car *c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir*. J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez : *Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent pas dépendantes de lui*; mais nous ne nous les devons point représenter pour con-

naître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté, car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple et toute pure [1]. »

Ainsi, l'impossible et le nécessaire sont voulus, créés par Dieu. Comment ils résultent de sa volonté, nous ne le pouvons comprendre, parce qu'ils s'imposent comme tels à notre entendement. Mais nous devons croire qu'ils en résultent, parce que nous ne devons pas mettre de limites à la puissance divine. Il nous faut donc tenir que la dépendance des créatures à l'égard de Dieu n'est une vérité nécessaire qu'en suite d'un décret de Dieu, pour Dieu libre et indifférent. C'est ce que Duns Scot n'eût certainement pas admis.

Secrétan applaudit à cette lettre, d'où il peut aisément tirer toute sa doctrine. En effet, dire que Dieu est le créateur des vérités arithmétiques, logiques, morales, métaphysiques, des principes synthétiques de la pensée et du principe de contradiction, ne revient-il pas à dire qu'il est le créateur de sa propre nature intellectuelle? Est-ce que nous pouvons concevoir l'entendement de Dieu, en parler, sans y mettre ces vérités et ces principes? S'ils ne le constituent, est-il autre chose pour nous qu'un mot vide de sens? Ce qui se rapporte à l'essence divine ne fait-il pas partie de ces vérités métaphysiques dont la nécessité dépend de la volonté divine?

De Dieu créateur des vérités morales, logiques et

1. *Œuvres philosophiques* de Descartes, édit. Garnier, t. IV, p. 147.

métaphysiques, Secrétan peut donc conclure à Dieu auteur de sa propre essence, *causa sui*. Le premier paradoxe mène au second, et le second juge le premier : ils ne sont pas plus absurdes l'un que l'autre. — Pourtant Descartes ne subordonne, en Dieu, pas plus l'intelligence à la volonté que la volonté à l'intelligence; il n'admet aucune priorité entre elles; il les identifie; elles ne sont, à ses yeux, qu'un seul et même acte. Secrétan subordonne l'entendement divin à la volonté divine; il fait donc un pas de plus. — Oui, sans doute; mais que ce progrès était bien préparé! Qu'on y réfléchisse, il n'y a, au fond, qu'une priorité contre laquelle Descartes soit en garde, celle de l'entendement, affirmée jusqu'alors dans l'école. C'est cette priorité-là, même purement logique [1], qu'il se préoccupe avant tout d'écarter. D'ailleurs, identifier en Dieu volonté et entendement pendant que l'on fait dépendre de la volonté divine l'impossibilité et la nécessité de telles ou telles propositions, n'est-ce pas, comme l'a très bien vu Secrétan [2], subordonner l'entendement à la volonté? Que peut-il subsister du premier dans cette « action toute simple et toute

1. « Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites, ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage, je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu *par une priorité d'ordre ou de nature, ou de raison raisonnée*, ainsi qu'on la nomme dans l'école, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre (*Réponses aux Sixièmes Objections*). »

2. *La Philosophie de la liberté*, t. I, p. 128.

pure » où il est confondu avec la seconde? Donc, que l'intelligence suive la volonté et en procède, ou qu'elle ne fasse avec la volonté qu'un seul acte, c'est un point, que l'on peut, en somme, regarder comme secondaire. La volonté est, dans les deux théories, le centre et le fond de l'être divin. Il reste que l'argument ontologique, qui fait résulter logiquement l'existence de Dieu de son essence, envisagée comme parfaite, ne s'accorde pas avec la création des vérités éternelles par la liberté divine. C'est une contradiction que la métaphysique cartésienne n'a pas résolue.

Secrétan la résout en sacrifiant, comme Schelling l'avait fait avant lui [1], l'argument ontologique, tel que l'entendait Descartes, pour prendre au sens propre le mot *causa sui*. « Descartes, dit-il, établit bien que Dieu est la substance ou que, s'il existe un être parfait au sens de sa définition, cet être parfait possède seul l'existence par lui-même, de sorte que le nom de substance n'est donné qu'improprement aux choses créées; mais il ne démontre pas réciproquement que la substance soit Dieu, c'est-à-dire que l'être existant par lui-même possède nécessairement l'intelligence infinie, la bonté parfaite, la puissance créatrice, la liberté souveraine dont il fait les caractères de la divinité... Descartes veut que nous partions de l'idée innée de l'infini, c'est-à-dire de son idée immédiate; or l'idée immédiate de l'infini, celle dont nous ne pouvons pas contester la réalité, parce que nous ne pouvons pas en faire abstraction, ce n'est pas la plus

1. Voir, dans la *Revue des Deux Mondes* (nº du 15 avril 1877), l'article de M. Paul Janet intitulé : *La Métaphysique en Europe depuis Hegel*.

grande et la plus riche, c'est au contraire la plus simple et la plus nue; ce n'est pas le Dieu de Scot et de Descartes, c'est la substance de Spinoza [1]. »

En conséquence, il reproche à Descartes de n'avoir pas réduit à l'unité les deux notions de l'absolu qu'il trouvait en sa pensée : l'idée de la substance, et celle de Dieu ou d'un être parfait; de n'avoir pas montré, par une discussion dialectique, que l'absolu, l'infini dont il faut partir est la substance, et que la substance est une volonté, une liberté absolue, qui se donne à elle-même, en se déterminant, les attributs divins, la nature divine, qui librement se fait Dieu.

VI

Dans ces conceptions d'une volonté identifiée avec l'entendement et qui crée les vérités morales, logiques et métaphysiques, en leur donnant le caractère de nécessité qu'elles présentent (Descartes) ; ou d'une volonté antérieure à l'entendement, et qui crée, avec les vérités morales, logiques et métaphysiques, l'entendement même et les attributs moraux, en un mot, la nature de Dieu (Secrétan); dans ces conceptions, disons-nous, il y a un vice logique si manifeste qu'il semble vraiment inutile de le signaler.

Quelle est cette volonté, cette liberté, dont on fait le principe de toute nature et que l'on pose au point de départ de la spéculation comme la première et la plus simple définition de l'absolu, de la substance? Puisqu'on emploie ces mots *volonté*, *liberté* et qu'on

1. *La Philosophie de la liberté*, t. I, p. 122.

les préfère à d'autres, par exemple à celui de *force*, il faut bien qu'on leur donne un sens, qu'on y mette une idée que d'autres n'expriment pas. Quelle idée y met-on? La métaphysique de Secrétan, comme celle de Descartes, emprunte ces mots à la psychologie, mais il est clair qu'elle les dépouille de leur sens psychologique; car le sens où ils sont pris en psychologie implique des conditions qu'elle supprime. Ces conditions sont tirées de l'entendement et de la sensibilité. La volonté libre, dont la conscience psychologique et la conscience morale nous donnent l'idée, suppose différents possibles, préalablement représentés, entre lesquels devront être choisis ceux que son acte réalisera. Elle suppose des motifs et des mobiles pour le choix des uns, contre le choix des autres. En un mot, elle suppose des fins conçues d'avance, prévues. On peut dire que rien n'est par la volonté qui n'ait été auparavant dans l'intelligence, *quod non prius fuerit in intellectu.*

Ce sens des mots *volonté*, *liberté* disparaît évidemment dans une métaphysique qui les applique à l'absolu. L'indifférente volonté qui, en Dieu, selon Descartes, s'identifie avec l'entendement, ne choisit pas les vérités morales, logiques, métaphysiques dont elle crée, par son *fiat*, la nécessité. Elle ne pourrait les choisir qu'entre d'autres idées de vérités possibles que l'entendement divin aurait d'abord conçues; ce qui est contraire à l'hypothèse. Descartes s'oppose expressément à ce choix, n'admettant pas qu'une idée du bien et du vrai ait, dans l'entendement de Dieu, précédé et conditionné, d'une manière quelconque, la détermination de sa volonté et l'ait porté à « élire l'un plutôt que l'autre ». Mais qu'est-ce qu'une

volonté qui n'a pas de fin prévue, pas de raison conçue de son acte, en un mot qui ne choisit pas?

« J'avoue, dit Spinoza, que cette opinion qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente de Dieu (*indifferenti cuidam Dei voluntati*), et les fait dépendre de son bon plaisir, est moins éloignée du vrai que celle des philosophes qui statuent que Dieu fait tout par la raison du bien (*sub ratione boni*)[1]. » Rien de plus facile à comprendre que ce jugement. C'est que cette volonté indifférente, qui se déploie sans motif, sans raison, est aussi éloignée de la notion psychologique et positive de volonté que la nécessité spinoziste. L'expression de *bon plaisir* ne lui convient même pas, car le bon plaisir est encore un motif.

La même observation s'applique à la liberté absolue qui, dans la métaphysique de Secrétan, crée non seulement les vérités nécessaires, mais encore l'essence et les attributs de Dieu. Elle ne choisit certainement pas ces attributs entre d'autres possibles que lui représenteraient des idées-modèles préexistantes. Dans cette formule : *Dieu est ce qu'il veut*, ce qu'il veut n'est pas opposé à ce qu'il ne veut pas, c'est-à-dire préféré à un autre objet qui lui a été d'abord comparé; ce qui, supposant une nature intellectuelle et morale de Dieu antérieure à l'acte de liberté dont elle est née, serait la négation même de la formule, du point de départ affirmé et de tout le système. La volonté par laquelle Dieu est ce qu'il est n'a donc rien de commun que le nom avec la volonté dont la conscience nous donne l'idée.

« En Dieu, dit Plotin, la liberté ne consiste pas à

1. *Éthique*, 1re partie, scholie II de la proposition XXXIII.

pouvoir les contraires; c'est une puissance (δύναμίς) constante et immuable, et qui est du plus haut degré, précisément parce qu'elle ne peut s'écarter de ce qui est un; car pouvoir les contraires caractérise l'être impuissant à se tenir au meilleur (ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν)[1]. » Ainsi, de la liberté que Secrétan appelle absolue, de la liberté par laquelle Dieu est l'auteur de son être, est exclu le pouvoir des contraires, c'est-à-dire le choix, l'arbitre, ce qui en nous constitue la liberté. En quoi cette puissance constante et immuable, qui ne peut s'écarter de ce qui est un, diffère-t-elle d'une force dont l'action se produit nécessairement? Il est impossible de le voir. Plotin nous dit que, si la liberté de l'Être premier n'a pas, comme celle de l'homme, le pouvoir des contraires, c'est qu'elle se tient au meilleur. Mais ce mot *le meilleur* est ici impropre : l'idée et la connaisance du meilleur sont nécessairement étrangères à cette volonté pure et absolue qui, dans l'hypothèse, précède et produit l'intelligence.

Après l'équivoque des mots *volonté*, *liberté*, employés dans la métaphysique de Secrétan[2] comme synonymes de l'absolu, il nous faut relever celle de l'expression *cause de soi*. Si elle est entendue au sens propre, cette expression est contradictoire. Arnauld

1. *Ennéades*, Sixième Ennéade, liv. VIII, 21.

2. N'oublions pas que la même équivoque est à noter dans la philosophie de Plotin, dans celle de Descartes, dans celle de Schelling, et, nous ajouterons, dans celle de M. Boutroux; car c'est de Secrétan que relève la métaphysique de la liberté dont M. Boutroux a tracé les lignes générales dans la conclusion de sa belle thèse sur la *Contingence des lois de la nature* (voir l'article que nous avons consacré à cet ouvrage dans la *Revue philosophique*, n° de janvier 1897).

l'établit surabondamment, et Descartes ne fait aucune difficulté de le reconnaître. Le bon sens a prononcé depuis longtemps « que la cause et l'effet sont deux choses différentes, et qu'une cause ne saurait être cause d'elle-même ». C'est ce que Platon fait dire à Socrate dans l'*Hippias major*. Et c'est ce qu'exprime avec force et précision cette phrase de saint Augustin : « Nous n'étions pas avant d'être; nous ne pouvons donc avoir été faits par nous-mêmes (*Non eramus antequam essemus ut fieri possemus à nobis*) [1] ».

Rappelons à ce sujet la brève critique de Bayle; elle aurait bien dû, nous semble-t-il, être considérée comme définitive :

Le cartésien Poiret reprochait aux métaphysiciens de n'avoir pas compté au nombre des causes la cause de soi-même, « laquelle est si parfaite (*tantopere est perfecta*) que celui en qui elle se trouve, Dieu, n'a besoin de rien d'autre que soi pour exister (*nullo alio præter se indigeat ad existendum*) ». Bayle répond que cette omission est très légitime, vu que « l'idée de cause, à proprement parler, ne convient pas à Dieu (*cum idea causæ illi enti nonnisi improprie conveniat*) ». « En effet, dit-il, le concept de cause est celui d'une chose qui donne l'être à la chose dont elle est cause; or Dieu ne donne pas l'être à Dieu (*Deus non dat esse Deo*) : donc, Dieu n'est pas cause à l'égard de Dieu (*ergo, Deus non est causa respectu Dei*). Dieu étant pensée pure (*mera cogitatio*), il est évident qu'il n'est cause qu'en tant qu'il pense (*nisi quatenus cogitat*). Or il est impossible qu'il soit, en pensant (*cogitando*), cause de soi ; il ne se peut faire

1. *Confessions*, liv. XI, ch. IV.

que, soit en connaissant, soit en voulant (*vel cognoscendo, vel volendo*), il se donne l'être à lui-même. Car pour connaître et vouloir, il faut nécessairement posséder l'être et l'existence. Donc, etc... Ne dites pas que ces objections ne portent que contre la cause efficiente; car si vous usez de cette conception, il vous faudra prouver qu'il y a des causes distinctes de l'efficiente et marquer les rapports du nouveau concept de cause avec l'idée commune. Il suffit donc de dire que Dieu n'a pas de cause et que telle est la prérogative de sa nature. Que si vous dites : est cause tout ce par quoi quelque chose existe; or Dieu existe par lui-même; on peut facilement répondre : Dieu n'existe par lui-même que négativement, en ce sens qu'il n'existe pas par un autre [1]. »

Ainsi, pour dire sans absurdité que Dieu est cause de soi, il faut mettre dans le mot *cause* une autre idée que celle de cause efficiente. C'est précisément ce qu'avait fait Descartes. Mais il faut prendre garde de confondre les deux idées et de passer de l'une à l'autre sans s'en apercevoir dans les raisonnements où on les fait entrer. Descartes n'avait pas évité cette confusion; et même elle lui avait paru justifiée. — Sans doute, disait-il, la cause formelle n'est pas une cause efficiente; mais, lorsqu'il s'agit de Dieu, elle tend à se rapprocher de la cause efficiente, à s'identifier avec elle, comme le polygone régulier dont les côtés sont de plus en plus nombreux et de plus en plus petits tend à se rapprocher du cercle, à s'identifier avec le cercle. — On pouvait lui répondre : Votre comparaison tirée de la géométrie ne prouve rien.

1. *Objectiones in libros quatuor Poiret de Deo, anima et malo*.

Les sens et l'imagination n'ont pas de peine à saisir et à suivre l'analogie du polygone et du cercle, et même à la pousser aussi près que possible et toujours plus près de l'identité. Mais il n'en est pas de même de l'analogie que vous établissez entre la cause formelle et la cause efficiente. L'entendement, juge en la matière, voit entre elles, au lieu de cette analogie, une différence profonde. Il se rend compte qu'elles n'ont rien de commun que le nom de cause donné arbitrairement à l'essence. Il ne permet pas d'assimiler à la nécessité du rapport qui lie la cause à l'effet la nécessité des conséquences tirées logiquement d'une nature donnée. Il apprend à distinguer jugements synthétiques et jugements analytiques. Il en vient, par les progrès de la réflexion, à ne prendre au sérieux pas plus l'argument ontologique que la création libre des vérités éternelles, pas plus l'essence de Dieu, cause de son existence, que la volonté de Dieu, cause de son essence.

Remarquons, d'autre part, que Secrétan, lorsqu'il dit que Dieu est cause de soi, ne prend pas, lui-même, au fond, l'expression à la lettre. S'il lui eût donné réellement toute sa force, comme il en avait l'air, et comme peut-être il se l'imaginait, dupe de ses propres efforts dialectiques, il se fût, croyons-nous, malgré son peu de respect pour le principe de contradiction, senti atteint par la logique d'Arnauld et de Bayle. Cause de soi, oui, *en quelque sorte* : ce n'est encore qu'une analogie. La cause et l'effet paraissent rigoureusement identiques : ils le sont dans les termes, non dans la pensée. Ce n'est pas le même Dieu qui est cause et effet en même temps. Là est l'équivoque. La cause, c'est la substance, l'absolu. la volonté pure,

la liberté inconditionnelle; l'effet, c'est l'essence divine, la personne divine, avec ses attributs intellectuels et moraux. La cause, c'est l'abîme, c'est la nue; l'effet, c'est cet éclair éternel, le moi divin. Quelque chose qui n'est pas un moi devient un moi : telle est, selon Secrétan, l'origine de Dieu. Contingente ou nécessaire, cette origine ne peut vraiment être rapportée à l'action d'une cause libre, malgré le nom de *liberté absolue*, que l'on donne à l'abîme d'où sort la divinité, malgré le mot *causa sui*, que l'on prétend remplir. On a reconnu la source allemande et panthéiste de toute cette spéculation. En dépit des intentions théistes et chrétiennes de Secrétan, elle revient à faire naître la personnalité divine d'un absolu impersonnel. Le philosophe présente sa doctrine comme une synthèse du théisme et du panthéisme. Dans cette synthèse le théisme nous paraît sacrifié.

VII

C'est ce que montre clairement la théorie secrétaniste de la création. Pour notre philosophe, on l'a vu, — c'est un point sur lequel il n'a pas varié, — la création est une génération. La création d'une substance est, à ses yeux, chose contradictoire. Il n'y a qu'une substance, la substance divine; c'est donc de la substance divine que le monde est fait. La substance divine est volonté; donc le monde est fait de la volonté de Dieu. La volonté divine est, pour parler le langage d'Aristote, non seulement la cause efficiente, mais encore la cause matérielle du monde. *Ex nihilo* veut dire qu'il n'a pas d'autre cause matérielle que la substance ou volonté de Dieu. Rappelons-nous ces mots carac-

téristiques : « Qu'est-ce que le rien? Où y a-t-il une place pour le rien? Supposez-vous qu'avant toute création Dieu soit entouré par le néant? Cette idée ne serait guère compatible avec celle d'un esprit infini? Non, dire que Dieu a créé toutes choses de rien, c'est dire qu'il a créé toutes choses par sa volonté, *per voluntatem suam*, *ex voluntate sua*, car au commencement il n'y a rien que sa volonté, et tout est plein de sa volonté [1]. »

Cette interprétation de l'*ex nihilo* est panthéiste; elle ressemble à celle qu'en donnait Jean Scot Erigène, lorsqu'il définissait « le *nihilum* dont toutes choses, d'après l'Écriture, ont été créées : l'ineffable et incompréhensible et inaccessible lumière de la nature divine (*ineffabilem et incomprehensibilem divinæ naturæ inaccessibilemque claritatem* [2]) ». Elle est contraire à toute la tradition monothéiste et chrétienne. Saint Augustin n'admet pas que le monde soit de substance divine. « Vous avez fait, Seigneur, dit-il, le ciel et la terre, non de votre substance (*non de te*); car le monde serait alors égal à votre Fils unique, et par là égal à vous-même (*nam esset æquale Unigenito tuo, ac per hoc et tibi*)... Et, d'un autre côté, il n'y avait rien hors de vous dont vous eussiez pu faire quelque chose (*et aliud præter te non erat, unde faceres ea*). C'est pourquoi vous avez fait de rien le ciel et la terre [3]. » Pour saint Anselme *de rien* (*ex nihilo*) est purement négatif, c'est-à-dire opposé à *de quelque chose* (*ex aliquo*). « Il est facile

1. *La Philosophie de Leibniz*, 7e leçon, p. 129.
2. *De divisione naturæ*, liv. III.
3. *Confessions*, liv. XII, ch. VII.

de comprendre que la substance créatrice a tout fait de rien, ou que tout a été fait par elle de rien; c'est-à-dire que ce qui n'était pas encore a reçu l'être (*id est, quæ prius nihil erant nunc sunt aliquid*) [1]. » Saint Thomas explique que, dans *ex nihilo*, la préposition *ex* signifie *post* et « marque un rapport de succession au lieu d'indiquer une cause matérielle (*non designat causam materialem, sed ordinem tantum*) [2] ». Selon Duns Scot, la création *ex nihilo*, opposée à la production *ex aliquo*, doit être affirmée, non seulement du monde réel, mais encore du monde intelligible. Il n'admet pas que l'on fasse préexister éternellement en l'essence divine les essences ou idées des créatures. « La production de l'être intelligible, dit-il, est très véritablement une création; car son point de départ est le pur néant, et son point d'arrivée quelque être (*Productio rei secundum illud esse essentiæ est verissime creatio; ipsa enim est mere de nihilo, ut de termino aliquo, et ad verum ens, ut terminum ad quem*) [3]. »

1. *Monologium*, ch. VIII.
2. *Summa theologica*, part. I, quæst. XLV.
3. Voyez Frédéric Morin : *Dictionnaire de théologie scolastique*, t. I, p. 1072; E. Pluzanski : *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 183. — Si Duns Scot fait à la contingence une place plus grande que les autres docteurs du moyen âge, s'il l'étend du monde réel au monde intelligible, c'est précisément pour établir plus absolue la séparation de substance des créatures et du Créateur. Il attribue formellement à Dieu une essence nécessaire, qui est la fin suprême de son action. Dieu, dit-il, s'aime nécessairement; il ne peut s'annuler lui-même (*non potest annulare seipsum*). Cela veut dire qu'il ne peut ni changer son essence, ni supprimer son existence, et qu'en la nécessité d'être, et d'être ce qu'il est, il trouve une limite à sa liberté. Cela veut dire qu'il ne peut dispenser les créatures du devoir général de tendre vers lui. Ainsi Duns Scot était, comme nous l'avons dit plus haut (p. 115), fort

Pour Duns Scot, on le voit, comme pour saint Thomas, *de nihilo* marque non une cause matérielle, une substance préexistante, mais un point de départ, une limite de temps, *de termino a quo.*

Le sens que la théologie chrétienne traditionnelle donne à l'*ex nihilo* est, aux yeux de Secrétan, incompatible avec l'infinité divine. Dieu étant infini emplit tout de sa substance et ne laisse hors d'elle aucune place vide; il faut donc que le monde en ait été fait, sans quoi il n'existerait pas. Le philosophe a beau parler d'esprit infini, appeler volonté la substance divine, c'est une idée, une image spatiale, donc matérielle, qu'il se fait de cette infinie substance. Cette image domine sa pensée. Est-ce que le plein infini n'exclut pas le moindre atome nouveau? Donc, cet atome, le monde, est nécessairement extrait de ce plein infini, Dieu, et ne saurait être nouveau substantiellement.

Telles sont les conséquences que Secrétan tire de son substantialisme. Elles montrent : 1° que l'idée de substance, considérée en son origine psychologique, n'est en réalité qu'une idée d'étendue ou de matière, et qu'on ne peut donc nier la matière sans nier en même temps la substance; 2° qu'entre l'idée de substance et celle d'infini il existe une liaison étroite, l'une et l'autre dérivant de celle d'espace, et qu'il faut donc admettre ou rejeter en même temps

éloigné de voir dans la nature divine le produit contingent d'une liberté absolue. La question de savoir si l'on doit accorder ou refuser à Dieu la liberté de se priver de l'existence se résolvait très simplement, très facilement d'après ses principes. Elle ne pouvait avoir pour lui rien d'*effrayant.* Secrétan ne relève pas autant du Docteur Subtil qu'il se plaît à le croire et à le dire.

la substance et l'infini; 3° que, dans l'idéalisme phénoméniste, disparaissent les difficultés que l'imagination seule oppose à la conception monothéiste et chrétienne de la création; 4° que les idées de substance et d'infini font toute la force et la vie de l'esprit panthéiste; 5° que la métaphysique secrétaniste est, malgré certaines apparences, absolument opposée au néo-criticisme, dont on l'a quelquefois rapprochée[1].

Il ne paraît pas que Secrétan ait jamais compris la portée de la critique berkeleyiste des qualités primaires. On peut remarquer que l'immatérialisme de Berkeley ne se trouve pas au nombre des systèmes qu'il expose en son Cours de Lausanne et où il croit voir et se plaît à suivre une évolution nécessaire aboutissant à sa propre doctrine. De cet immatérialisme et de ce que l'on en pouvait conclure sur la création et sur les rapports de Dieu et du monde, il était trop éloigné pour y faire sérieusement attention. C'est précisément parce que les images (idées

1. « Secrétan, dit M. Fouillée, a fini par perdre beaucoup de son originalité primitive en se ralliant, sur des points d'importance majeure, — notamment le libre arbitre et la contingence, — à la philosophie indéterministe de M. Renouvier. » (*Le mouvement idéaliste*, Introduction, p. xx.) Cette assertion est inexacte. Dans tous ses écrits, dans les derniers comme dans les premiers, Secrétan défend et développe, sur deux questions fondamentales, — celle de l'infini et celle de la substance, — une doctrine qui est en contradiction absolue avec le néo-criticisme. Dans tous ses écrits, dans les premiers comme dans les derniers, Secrétan affirme la liberté, — liberté humaine et liberté divine, celle-ci postulée par celle-là, — en se fondant sur la conscience morale. Il n'a donc pas eu besoin de se rallier à la philosophie indéterministe de M. Renouvier. Nous ne dirons pas qu'il ait réussi à concilier sa croyance morale et religieuse à la liberté humaine et à la liberté divine avec sa métaphysique infinitiste, substantialiste, panthéiste.

d'étendue ou de matière) dominent en son esprit les concepts de l'entendement, qu'il se sent obligé de choisir entre deux manières de se représenter l'action créatrice : la confection ou fabrication et la génération. Ou le Dieu de Platon, ou le Dieu de Plotin. D'un côté, l'image d'un architecte qui construit un édifice avec des pierres qu'il n'a point faites. De l'autre, l'image d'un être vivant, végétal ou animal, dont un peu de substance, un germe, se sépare pour donner naissance à un nouvel être. Les deux théories assignent au monde ce qu'Aristote appelle une cause matérielle. Il est nécessaire, pense Secrétan, que le monde ait une cause de cette nature, soit hors de Dieu, soit en Dieu même; et il faut la mettre en Dieu, parce qu'il est infini. A quoi nous répondons que la nécessité d'une cause matérielle est atteinte par la critique idéaliste et phénoméniste en même temps que les idées de substance et d'infini auxquelles elle est liée.

Il est très vrai qu'il n'est que deux manières d'*imaginer* l'action créatrice. Mais il y a une manière de la *concevoir*, qui, écartant toute image de cause matérielle, n'est ni la confection ni la génération : c'est précisément la création *ex nihilo*. On s'étonne que, sur la question, le disciple de Schelling, le métaphysicien de culture germanique, l'ait emporté, en Secrétan, sur le théologien nourri de la Bible. Ce n'est pas de la génération, c'est de la confection ou fabrication que la création *ex nihilo* peut et doit être rapprochée; car elle en est une extension, un progrès correspondant au progrès de la puissance et de l'efficace que l'on attribue à la volonté divine. Il est clair que la puissance bornée à mouvoir et à organiser

une matière préexistante est inférieure à celle qui n'a pas besoin de cause matérielle. Les esprits devaient donc naturellement passer de la première à la seconde, en s'élevant, par le monothéisme judaïque et chrétien, à une plus haute idée de Dieu.

La théologie monothéiste avait refusé au monde une cause matérielle, pour ne pas le rendre indépendant de Dieu en quelque chose, pour ne pas limiter la puissance divine. Mais la création de substances, postulée par la religion, restait un mystère dont la raison avait peine à s'accommoder, pendant qu'elle accordait à Dieu sans difficulté la production des modes. Si grand était l'empire qu'avait pris sur l'imagination l'idée d'une chose qui se transforme, qui subsiste sous ses formes successives et dont tout est fait, que le néant lui-même (*nihilum*) était naïvement assimilé à une cause matérielle, au marbre dont est tirée la statue, à l'étoffe dont est formé le vêtement. La philosophie idéaliste, logiquement développée, a supprimé le mystère, en affranchissant la raison des images spatiales et en l'amenant à reconnaître qu'il n'y a que phénomènes ou modes en toute réalité. Vous parlez, dit le disciple de cette philosophie, ou d'une matière du monde, qui préexistait en l'état informe et que Dieu a organisée, ou d'une création de substances par Dieu, ou d'une partie de la substance de Dieu, qui est devenue le monde : je n'entends pas ce langage : je ne sais ce que c'est que matière et substance : je ne connais que des phénomènes et des lois.

Ainsi, sur un point où elle paraissait faire violence à la pensée, la théologie chrétienne traditionnelle se trouve d'accord avec la doctrine idéaliste et phéno-

méniste, laquelle n'a évidemment aucune objection à élever contre l'interprétation classique de l'*ex nihilo*, c'est-à-dire contre une violation du faux principe de la cause matérielle. Comme la théologie chrétienne traditionnelle, la doctrine idealiste et phénoméniste repousse la conception secrétaniste de la création. Elle peut admettre une personne divine, c'est-à-dire un esprit parfait; elle ne conteste pas la valeur des inductions sur lesquelles se fonde la croyance en cet esprit suprême. Mais elle tient pour inintelligible cette substance divine, partout répandue, remplissant l'espace comme une sorte de corps infini [1], qui n'a pu

1. Saint Augustin nous apprend, dans ses *Confessions*, qu'il s'était fait, un moment, cette fausse et grossière idée d'un Dieu infini en étendue. « Je ne pouvais, dit-il, me représenter aucune substance (*cogitare aliquid substantiæ*) qui ne ressemblât à ce qui se voit par les yeux du corps humain; cependant, je ne vous concevais pas, mon Dieu, sous la forme du corps humain; depuis que j'avais commencé à goûter à la sagesse, j'avais toujours rejeté cette erreur... Mais sans vous voir sous la forme humaine, j'étais forcé de vous penser comme quelque chose de corporel (*aliquid corporeum*), occupant l'espace infini, soit mêlé au monde (*infusum mundo*), soit répandu hors du monde (*extra mundum diffusum*)... Voilà ce que je supposais, ne pouvant penser autre chose (*quia cogitare aliud non poteram*). Cela était faux; car, s'il en était ainsi, il faudrait qu'une plus grande partie de la terre contînt une plus grande partie de vous (*majorem tui partem haberet*); que toutes choses fussent pleines de vous (*te plena*) de telle sorte qu'il y eût plus de vous dans le corps d'un éléphant (*amplius tui caperet elephantis corpus*) que dans celui d'un passereau, puisqu'il est plus grand et occupe une plus grande place... Certes, vous n'êtes pas ainsi (*Non es autem ita*); mais vous n'aviez pas encore illuminé mes ténèbres. » (*Confessions*, liv. VII, ch. I.) — Ainsi, saint Augustin, avant d'arriver à l'idée du Dieu-esprit, avait passé de l'anthropomorphisme corporel à une conception panthéiste, fruit de la réflexion philosophique. Cette évolution intellectuelle, qui a dû être celle d'un grand nombre, est psychologiquement très intéressante. Il est naturel de s'arrêter à

produire le monde sans détacher d'elle-même une des parties dont elle se compose, pour la mettre hors de sa personnalité et l'abandonner aux risques et aux périls d'une liberté capable de mal choisir et de pécher.

Mais pourquoi Secrétan, qui considère l'action créatrice comme libre, aime-t-il mieux l'assimiler à la génération qu'à la confection? N'y a-t-il pas là une inconséquence qui montre que, dans sa philosophie, le théisme et le panthéisme ne forment pas une vraie synthèse? Le premier symbole ne rappelle-t-il pas les cosmogonies des religions de la nature? Le second n'est-il pas précisément celui que nous offre la *Genèse*, qui fait la supériorité du judaïsme, qui le caractérise comme religion de l'esprit? Le Dieu de la Bible n'est certainement pas un générateur. L'institution du sabbat prouve que les laborieux ancêtres de la race juive s'étaient représenté leur Dieu comme un ouvrier, comme un artisan du monde. C'est un ouvrier qui travaille six jours, entre lesquels est méthodiquement divisée sa tâche, et qui se repose le septième; qui, à la fin de chaque journée, s'applaudit de l'excellence de l'œuvre accomplie; qui, suivant l'ordre naturel, commence la série de ses ouvrages par ceux qui doivent servir de base, de condition et de moyen aux autres, et la termine par celui qui est le but de sa création tout entière, et auquel il entend subordonner tout le reste. C'est dans le panthéisme néo-platonicien que les analogies qui expriment l'action créatrice sont tirées de la génération, ἐκ σπέρματος, que le monde

la seconde phase et difficile de la dépasser avec une entière conviction rationnelle, si l'on ne s'est bien pénétré de la critique berkeleyiste et leibnizienne de l'étendue.

est désigné par les mots γένεσις, γεννηθέντα. Mais, dans le panthéisme néo-platonicien, la création est nécessaire et éternelle [1]. N'est-il pas, d'ailleurs, facile de voir que l'idée de génération est liée à celle de la vie organique, commune au végétal, à l'animal et à l'homme, donc à celle de nécessité physiologique, et que, par suite, elle est étrangère à la raison et à la liberté, lesquelles, au contraire, sont impliquées par l'idée de confection, c'est-à-dire de travail et d'art?

Notre philosophe explique sa préférence par des raisons tirées du produit de l'action créatrice. « Le

1. Selon Plotin, la création est un acte nécessaire et perpétuel de la puissance divine. Éternellement et nécessairement le monde émane de l'Ame, comme l'Ame de l'Intelligence, comme l'Intelligence de l'Un ou du Bien, sans quoi « le Bien ne serait pas le Bien, l'Intelligence ne serait pas l'Intelligence, l'Ame ne serait pas l'Ame ». « C'est pourquoi il est nécessaire (ἀνάγκη) que toutes choses (après l'Un) existent toujours dans leur ordre de dépendance, et qu'elles soient engendrées, puisqu'elles tiennent d'autrui leur existence. Il ne faut pas dire : elles ont été engendrées à un moment donné (ἐγένετο), mais : elles étaient engendrées (ἐγίνετο), elles seront engendrées (γενήσεται). » (*Ennéades*, Deuxième Ennéade, liv. IX, ch. III.)

Il est à remarquer que Secrétan ne repousse pas l'idée panthéiste d'une création éternelle. Le monde a-t-il ou non commencé? Il ne décide pas la question; il croit pouvoir l'écarter; il en conteste l'importance. « Que cette collection successive de groupes qui s'agrègent et se désagrègent, dit-il dans un de ses derniers ouvrages, ait ou non commencé dans le temps, c'est une question que nous pouvons négliger, parce que l'ignorance en ce point n'affecte pas essentiellement l'économie de notre pensée. L'une et l'autre alternative nous présentent des difficultés. Que le monde ait ou qu'il n'ait pas commencé dans le temps, il n'existe pas de lui-même. Une série dont aucun terme ne subsiste par lui-même, ne saurait subsister par elle-même dans son ensemble, la prolongeât-on même à l'infini dans le passé... Ce qu'il nous faut, ce que nous cherchons, c'est moins un *commencement* du fini qu'un fondement, une base qui le rende possible et intelligible à notre pensée. » (*La Civilisation et la Croyance*, 2e édit. p. 204.)

rapport de la créature et du créateur, dit-il, nous semble mieux symbolisé par celui de l'enfant et du père que par celui de la montre et de l'horloger[1]. » Il ne prend pas garde que le rapport de l'enfant et du père en comprend deux fort différents et qu'il convient de distinguer : l'un, physiologique, qui existe chez tous les êtres vivants; l'autre, psychologique et moral, exclusivement humain. Dans l'espèce humaine, le père n'est pas seulement générateur; il est, en outre, éducateur, et à ce second office il applique sa raison et sa conscience. Or, c'est le premier de ces rapports qui, dans la métaphysique secrétaniste, symbolise celui de la créature et du créateur. Ce qui revient à dire que le monde a été produit, non comme une machine, mais comme une graine et un œuf.

Eh bien, nous ne voyons pas quel avantage présente cet œuf cosmique, considéré en lui-même. L'œuf qui se développe n'est-il pas une machine qui se forme par épigenèse, c'est-à-dire par le rapprochement progressif de parties d'abord disjointes, et qui se transforme par une suite de changements dans les proportions de ces parties? L'animal qui résulte de ce développement n'est-il pas lui-même une machine qui, comme l'a dit Fénelon, « se répare et se renouvelle sans cesse elle-même[2] » ? N'y a-t-il pas, auraient dit Descartes et Leibniz, machines et machines? Et faut-il s'étonner que l'art divin en produise de plus parfaites que l'art humain?

En réalité, un organisme, au point de vue de l'ob-

1. *La Civilisation et la Croyance*, 2e édit., p. 271.
2. *De l'existence de Dieu*, 1re partie, ch. II.

servation extérieure et sensible, n'est qu'une espèce du genre mécanisme. La génération, avec ses lois, rentre ainsi dans la confection, dont elle constitue un mode spécial, préétabli par l'auteur de la nature. Elle ne saurait donc lui être opposée.

Mais Secrétan veut que le germe, l'œuf, d'où sort le monde, soit de substance divine; c'est en quoi il nous ramène aux cosmogonies panthéistes; et c'est précisément ce qui fait, à ses yeux, la haute valeur du symbole qu'il choisit. Il y va, pense-t-il, de l'intérêt et de l'avenir de la religion. Elle tombe et la piété n'a plus de raison, plus de motif, si la créature et le créateur ne sont pas consubstantiels. Sur cette consubstantialité se fonde le premier précepte du décalogue et de l'Évangile, le devoir d'aimer Dieu, de tendre vers lui, de s'unir à lui. Supprimez-la, et ce devoir cesse de s'imposer à la conscience. La paternité morale de Dieu ne suffit pas : on ne peut se croire tenu de l'aimer, si on ne lui attribue une paternité métaphysique, nous allions dire physiologique.

Il nous paraît que l'impératif religieux est en grave péril, s'il faut qu'il dépende de cette théorie de la création, s'il ne peut s'expliquer que par la communication de la substance divine aux créatures. Cette communication suppose en Dieu une distinction et une séparation inintelligible et contradictoire de la personne et de la substance; inintelligible et contradictoire, parce que l'idée de substance, pour qui n'est pas dupe des images d'étendue, ne peut en rien différer de celle d'esprit, de conscience, de personne; et parce que l'idée de substance-esprit se réduit, par l'analyse, à celle de loi mentale. Il était vraiment peu sage, après la critique décisive de Berkeley et de

Hume, de prétendre lier le sentiment religieux à une métaphysique impossible à défendre et qui n'est qu'une poésie obscure.

VIII

Un autre point intéressant de la théologie métaphysique de Secrétan appelle quelques observations. On sait que saint Thomas, Descartes, un grand nombre de scolastiques et de philosophes spiritualistes mettent en Dieu une éternité simultanée et indivisible, *duratio tota simul*, qu'ils opposent au temps, à la succession, loi des êtres créés. Un disciple de la philosophie platonicienne, qui n'était pas chrétien, Boèce, avait défini l'éternité divine « la possession pleine, simultanée et parfaite d'une vie sans terme (*interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*) ». Il expliquait cette définition en ajoutant qu'il faut se garder de confondre l'éternité simultanée, qui appartient à Dieu, avec l'éternité successive, que Platon et Aristote attribuaient au monde. « Un être qui est soumis à la loi du temps, n'eût-il jamais commencé et ne dût-il jamais finir, comme Aristote l'a pensé du monde, n'est pas encore tel cependant qu'on soit fondé à le croire éternel. Car il n'embrasse pas à la fois toute l'étendue de sa vie infinie (*totum simul infinitæ vitæ spatium*) : il n'a pas encore l'avenir, il n'a déjà plus le présent. L'être, au contraire, qui embrasse et possède dans toute sa plénitude une vie sans terme, pour qui rien de l'avenir n'est absent, rien du passé n'est évanoui (*cui neque futuri quidquam absit, nec præteriti fluxerit*), doit seul à juste titre être

considéré comme éternel; car un tel être n'a pas seulement la possession pleine et présente de lui-même, il possède présente l'infinité du temps mobile (*infinitatem mobilis temporis præsentem*). C'est donc à tort que quelques philosophes, pour avoir entendu dire que, dans la pensée de Platon, le monde n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, concluent de là que le monde est coéternel à celui qui l'a fait. Autre chose est, en effet, de parcourir successivement les parties d'une existence sans terme, ce que Platon attribue au monde, autre chose d'embrasser une existence infinie tout entière également présente (*totam pariter præsentiam*), ce qui manifestement est le propre de la divinité [1]. »

De la *Consolation philosophique* de Boèce, cette doctrine de l'éternité simultanée passa dans la théologie chrétienne, puis dans la philosophie spiritualiste. Elle se retrouve dans le noumène intemporel, où la métaphysique kantiste voit le principe et le fondement du monde phénoménal. Saint Thomas la formule avec précision. Il adopte la définition de Boèce et en reproduit les termes : l'éternité est la possession pleine, simultanée et parfaite d'une vie sans terme [2]. Puis il montre qu'entre l'éternité et le temps il y a une différence de nature; une différence *per se*, et non *per accidens*. Le temps, dit-il, est successif (*successivum*); l'éternité est tout entière simultanée (*tota simul*). Pour la définir exactement, il ne suffit pas de dire qu'elle n'a ni commencement ni fin : ce serait une simple différence *per accidens*; il faut

1. *La Consolation philosophique*, liv. V.
2. *Summa theologica*, part. I, quæst. x, art. 1

ajouter qu'il n'y a pas en elle de parties, pas de succession, pas de distinction de l'avant et de l'après [1]. D'où il suit que dans l'éternelle connaissance divine coexistent, réellement et également présentes, toutes les choses qui sont dans le temps [2].

Cette opposition essentielle de l'éternité et du temps ne peut, selon nous, résister à la critique. Que reste-t-il d'intelligible dans l'idée d'éternité après qu'on en a ôté celle de temps ou de durée successive? Ne l'a-t-on pas vidée de tout contenu? Mais la langue elle-même proteste contre la vanité de cette opération métaphysique? Qu'est-ce que c'est que cette éternité qui n'est pas composée de durées successives, en qui n'entre pas l'idée de grandeur ou de nombre, qui diffère du temps par essence, par nature, qui n'a rien de commun avec le temps, sinon un mot dépourvu de sens? N'est-il pas évident que c'est avec l'idée de temps, de succession, que nous formons celle d'éternité, et qu'à prétendre l'élever, en quelque sorte, dans les nuages, au-dessus de notre constitution intellectuelle, on finit par ne plus s'entendre soi-même? N'est-elle pas contradictoire dans les termes mêmes cette éternité où l'on fait coexister les successifs?

On peut s'étonner qu'en cette question de l'éternité divine Secrétan ait suivi Boèce et saint Thomas plutôt que Duns Scot. Le Docteur Subtil s'en tenait à l'éternité successive. Secrétan veut que Dieu soit élevé au-dessus du temps, soustrait à la loi du temps : il faut que l'éternité divine soit de telle nature que le

1. *Summa theologica*, part. I, quæst. x, art. 4.
2. *Ibid.*, part. I, quæst. xiv, art. 13.

monde n'y puisse prétendre; il faut donc qu'elle soit intemporelle. « La notion du temps est une abstraction de l'imagination, comme Kant l'a fort bien aperçu. Mais, sans se débarrasser tout à fait de l'imagination, la raison en triomphe, ou du moins la contredit, elle a reconnu de bonne heure que Dieu ne saurait être soumis au temps.... Son existence n'est pas successive, mais simultanée, comme son intelligence. Il est à la fois tout ce qu'il est [1]. »

Secrétan ne se borne pas à affirmer l'éternité simultanée et intemporelle; il s'efforce de l'expliquer par la nature de l'esprit. Elle caractériserait, selon lui, l'absolue perfection mentale; la distinction, en la pensée, en la connaissance, du passé, du présent et de l'avenir résulterait de l'imperfection des esprits créés; il y aurait antagonisme entre l'esprit et le temps. « L'esprit que nous connaissons, dit-il, n'est pas l'esprit véritable, dans la plénitude de sa réalité... Rien ne s'effacerait dans une mémoire sans oubli, dans une mémoire qui serait *la* mémoire. L'esprit prévoit : pour l'esprit conforme à son idéal, la prévision serait sans erreur et sans borne. Pour un tel esprit il n'y aurait pas de succession [2]. »

Dans un ouvrage publié longtemps après son Cours de Lausanne, il déclare que l'on ne peut « soumettre l'esprit absolu à la loi du temps, après avoir constaté dans le relatif et dans le fini que les notions de temps et d'esprit sont antagonistes ». « L'esprit, dit-il, est mémoire, et l'essence de la mémoire, c'est la négation du temps. Concevez sans

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. II, leçon v, p. 124.
2. *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, leçon xvii, p. 402.

restriction les facultés mentales dont l'expérience vous suggère l'idée restreinte et contredite, par là même vous faites évanouir le temps, et, avec le temps, la succession et le nombre [1]. »

Enfin, dans une *Note sur le néo-criticisme*, qui est, peut-être, le dernier de ses écrits, il revient encore sur le sujet, alléguant en faveur de l'éternité simultanée l'idée d'un esprit parfait où est nécessairement comprise celle d'une mémoire et d'une prévision parfaites. « Il se peut, dit-il, qu'on ait tiré du temps la notion de l'éternité; pour notre compte nous voudrions nous y élever par la considération de l'esprit. Une mémoire sans oubli, une prévision claire, certaine, complète, ne serait-ce pas la *duratio tota simul*? Et n'est-ce pas le propre de la métaphysique de prendre les mots dans la plénitude et dans la pureté de l'idée qu'ils expriment, sans les restrictions, sans les négations de l'expérience concrète, sans les contradictions du fini [2]? »

Cet essai d'explication n'est vraiment pas heureux. Nous ne comprenons pas que Secrétan ait pu en être satisfait. Est-il possible d'énoncer cette proposition : *La mémoire est la négation du temps*, sans y voir aussitôt une contradiction? Est-ce que la mémoire n'implique pas l'idée du passé, par conséquent celle de différence de temps, par conséquent celle du temps? Écoutons Aristote : « La mémoire ne s'applique pas à l'avenir : c'est l'objet de la divi-

1. *Le Principe de la morale*, p. 365.
2. *Essais de philosophie et de littérature*, p. 262. — Le passage cité était une réponse aux remarques que nous avions faites dans l'*Année philosophique* de 1890, sur le rapport des idées d'éternité et de temps.

nation. Elle ne s'applique pas au présent, c'est l'objet de la sensation; car par la sensation nous ne connaissons ni le futur (μέλλον), ni le passé (γενόμενον), mais seulement le présent (παρὸν). La mémoire se rapporte au passé et personne ne dira qu'il se rappelle le présent quand il est présent, par exemple tel objet blanc au moment où il le voit... Toutes les fois qu'on fait acte de souvenir, on se dit dans l'âme qu'on a antérieurement (πρότερον) entendu la chose ou qu'on l'a sentie. Il y a sensation du présent (παρόντος αἴσθησις), espérance de l'avenir (μέλλοντος ἐλπὶς), mémoire du passé (γενομένου μνήμη). Ainsi toute mémoire suppose la notion du temps (μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη) [1]. »

Voilà la mémoire et la prévision telles que nous les donne la psychologie. La métaphysique ne saurait en changer la nature. Serait-ce en saisir les idées dans leur plénitude et leur pureté que de les faire évanouir, en les dépouillant de leurs caractères essentiels, en les confondant l'une avec l'autre, et l'une et l'autre avec celle de la perception? Nous nions qu'une mémoire parfaite et une prévision parfaite réalisent la *duratio tota simul*, et qu'il suffise de concevoir sans restriction ces facultés mentales pour en éliminer la loi de succession. Une mémoire parfaite ne peut connaître les phénomènes passés que comme passés, que comme antérieurs à l'instant où ils sont rappelés; si elle les faisait connaître comme présents, elle ne serait plus une mémoire. Puisqu'elle est parfaite, elle doit en donner une connaissance exacte : il faut donc qu'elle se les représente

1. *De la mémoire et de la réminiscence*, ch. I.

avec tous leurs rapports, avec toutes leurs différences, donc avec leurs différences de temps. La même observation s'applique à la prévision parfaite. La mémoire nous donne une connaissance présente du passé; la prévision une connaissance présente du futur; mais, dans l'une comme dans l'autre, c'est la connaissance qui est présente, ce n'est pas son objet. Même conçues sans restriction, elles ne peuvent, ni l'une ni l'autre, être assimilées à la sensation ou perception du présent. Mémoire et prévision supposent, en l'esprit, la distinction du passé, du présent et du futur. Mémoire et prévision parfaites la supposent parfaite, — loin de la supprimer, — c'est-à-dire excluent non seulement toute omission de faits, mais encore toute confusion de temps. Ainsi la mémoire et la prévision, si parfaites qu'elles soient conçues, ne peuvent nous élever à l'éternité simultanée, tant qu'on leur attribue des objets réels, un passé réel, un avenir réel, des successifs réels, c'est-à-dire tant qu'elles méritent réellement les noms de *mémoire* et de *prévision*.

La conception secrétaniste du temps et de l'éternité vient directement de la métaphysique de Kant, qui, faisant du temps une forme subjective de la sensibilité, met la réalité dans le noumène intemporel et l'apparence dans la succession des phénomènes. On a vu que, selon Secrétan, le temps est une abstraction de l'imagination et l'éternité divine une notion rationnelle. C'est la raison, dit-il, qui, contredisant l'imagination, ne permet pas de soumettre Dieu à la loi du temps. Voilà bien l'opposition du temps et de l'éternité liée, d'après les principes de l'esthétique transcendantale, à celle de

l'imagination et de la raison[1]. Mais si le temps est comme l'espace, abaissé au rang d'apparence; si, comme le disait Leibniz de l'étendue, la succession a quelque chose d'*imaginaire*, il ne faut plus parler de la mémoire et de la prévision parfaites de Dieu; il faut dire que Dieu est tout perception, et qu'il n'y a en lui ni prévision ni mémoire, parce que ce qui, pour nous, en raison de la constitution des lois de notre sensibilité, est successif, ne l'est pas pour l'esprit divin. Secrétan, qui invoquait volontiers la métaphysique de Kant, n'en a pas tiré les conséquences logiques. Il ne s'est pas rendu compte que cette métaphysique panthéiste ruine entièrement l'anthropomorphisme de la foi chrétienne et de toute foi religieuse, par l'étrange et inconcevable différence de nature qu'elle établit entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine. Si l'on est conduit à admettre cette différence de nature, ce n'est certainement pas par la méthode qui consiste à concevoir parfaites les facultés mentales dont l'expérience nous donne une idée restreinte.

Nous rappellerons les réflexions de Jules Lequier sur l'éternité divine. Elles mettent en vive lumière la faiblesse de la position prise en cette question fondamentale par saint Thomas et ses disciples, théologiens et métaphysiciens. Elles présentent un contraste curieux avec l'essai d'explication proposé par Secrétan. Malgré la tradition théologique qui pesait sur sa pensée, Lequier avait vu avec profondeur qu'il faut bien introduire en Dieu, de quelque manière, la succession et le changement

1. Voyez *la Philosophie de Victor Cousin*, p. 19, 20, 86.

si l'on ne veut pas lui refuser la connaissance des choses successives et changeantes, la connaissance du monde.

« Pendant que Dieu voit les choses finies naître et périr, il persévère il est vrai dans ses perfections inaltérables, mais ce regard divin qui en quelque façon maintient devant soi les choses passées et anticipe les futures, ne peut pas faire que les passées continuent d'être et que les futures aient commencé. Or, si, considérées quant à l'idée qui les représente, ces choses sont éternelles, considérées quant à leur être elles sont réellement les unes après les autres. Cette succession des choses porte, semble-t-il, son ombre jusque sur Dieu, en ce sens que toujours le même dans sa nature et dans la connaissance parfaite qu'il a de ces choses, il faut bien néanmoins qu'il les voie successivement arriver successivement à l'être, et voilà qu'il s'introduit en Dieu je ne sais quoi de semblable à la succession, c'est-à-dire la succession, car il n'y a point de milieu entre la succession et la permanence.

« Un changement en Dieu! c'est une idée qui trouble, une parole qu'on ne prononce pas sans terreur. Pourtant il faut reconnaître, ou que Dieu dans son rapport au monde contracte un mode nouveau d'existence qui participe à la nature du monde, ou que ce monde est devant Dieu comme s'il n'était pas. Encore, dire que ce monde est devant Dieu comme s'il n'était pas, c'est n'en pas dire assez : tant qu'il n'est pas un pur néant la souveraine intelligence ne saurait le confondre avec le néant... Cet univers comparé à l'immensité n'est, je le veux bien, qu'un grain de sable ; mais ce grain de sable existe de son

être propre, et les changements qui s'y opèrent n'ayant pas moins de réalité que les choses qui les subissent, Dieu, qui voit ces choses changer, change aussi en les regardant, ou il ne s'aperçoit pas qu'elles changent[1]. »

Voilà qui est décisif contre l'éternité simultanée et intemporelle. Dieu, dans son rapport au monde, contracte un mode d'existence qui participe à la nature du monde, c'est-à-dire un mode d'existence soumis à la loi du temps. Dieu ne peut connaître les choses qui changent sans changer lui-même. Pourquoi? Parce qu'il ne peut connaître les choses qui changent, qui sont successivement futures, présentes et passées, sans les connaître *successivement* comme futures, présentes et passées. Il y a donc succession et changement en sa connaissance, en sa pensée. S'il ne connaît pas les choses comme changeantes, comme successivement futures, présentes et passées, il ne connaît pas leurs rapports réels, il ne les connaît pas.

Lequier se voyait conduit par un raisonnement invincible à l'idée d'une succession, d'un changement en Dieu. Il n'accueillait pas cette idée sans scrupule, sans trouble de conscience. Il l'eût, croyons-nous, admise avec une plus tranquille hardiesse, s'il eût fait attention que de l'ordre de temps dépendent l'ordre de causalité et l'ordre de finalité. Si Dieu ne connaît pas les choses comme successives, comme antérieures et postérieures, il ne les connaît pas comme causes et effets, il ne les

1. *La recherche d'une première vérité*, *Fragments posthumes*, p. 96.

connaît pas comme moyens et fins, il ne nous connaît pas comme obligés et libres, attendu que l'obligation et la liberté s'appliquent à des actes futurs. Si Dieu ne connaît pas les choses comme successives, rien de ce qui constitue nos sciences physiques, nos sciences morales, nos sciences historiques ne peut entrer dans la pensée divine. Spinoza disait de l'intelligence divine qu'elle « n'a rien de commun que le nom avec l'intelligence humaine, ne lui ressemblant pas autrement que ne se ressemblent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant (*non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum cœleste, et canis, animal latrans*)[1] ». Le mot est très juste, si l'intelligence divine n'est pas soumise au temps. En tout esprit concevable, la succession est une condition, une loi fondamentale de la pensée, et non, comme l'espace, une forme de la sensibilité[2]. C'est donc entre l'esprit et l'intemporel, et non, comme le veut Secrétan, entre le temps et l'esprit, qu'il faut voir un antagonisme. Il est contradictoire d'attribuer l'éternité simultanée au Dieu du christianisme, à un Dieu qui a créé le monde, qui le connaît et qui l'aime. Saint Thomas aurait dû la laisser au Dieu d'Aristote; Secrétan, au Dieu de Spir.

1. *Éthique*, 1re partie, prop. XVIII, schol.

2. Le temps et l'espace sont des formes de la sensibilité, disent Kant, Secrétan, M. Lachelier. L'espace et le temps doivent être mis au nombre des conceptions rationnelles, disent Cousin et ses disciples. Il y a, selon nous, erreur des deux côtés : erreur à faire du temps une forme de la sensibilité; erreur à faire de l'espace un concept de la raison. Dans une classification méthodique des principes fondamentaux de la pensée, l'espace et le temps doivent être séparés. (Voyez l'*Année philosophique* de 1890, p. 138-148.)

IX

Dans la métaphysique de Secrétan, nous l'avons montré, les idées panthéistes et les idées théistes sont simplement juxtaposées; et cette juxtaposition ne peut s'appeler une synthèse du théisme et du panthéisme. Le philosophe présente aussi sa doctrine comme une synthèse du monisme et de la monadologie. Cette seconde synthèse est aussi contestable que la première. Il est facile de voir que les unités individuelles y sont sacrifiées à l'être collectif, à l'espèce, conçue comme unique substance.

Secrétan aurait, certes, désiré, voulu énergiquement maintenir réels, pleinement réels, aussi bien l'un que l'autre, les deux termes antinomiques qu'il lui paraissait nécessaire de concilier. Dans un passage curieux de l'une de ses intéressantes et instructives préfaces, il nous apprend comment le problème s'est posé à son esprit :

« C'est l'expérience, dit-il, qui nous a suggéré de poursuivre la synthèse des contraires. Ce n'est pas *a priori* que Kant et Fichte ont été conduits de ce côté; si le cardinal de Cusa, si Giordano Bruno, si Hegel ont affirmé l'identité des contraires, ce n'est pas la pensée *a priori* qui le leur a suggéré. Manifestement les contraires ne peuvent pas subsister ensemble dans l'esprit. Lorsqu'il s'agit de thèses proprement contradictoires, il faut prendre parti pour l'une ou pour l'autre, il y a là une nécessité formelle qui ne saurait être éludée; mais lorsque nous essayons d'obéir à cette loi, nous sommes arrêtés par les phénomènes. De toute part nous voyons surgir des évi-

dences contradictoires. Choisir entre elles devient impossible, car chacune d'elles possède ou semble du moins posséder sur nous un droit égal à la thèse opposée. L'apparente vérité de chacune ne saurait venir que d'une vérité effective, qu'il s'agit de dégager. La seule marche à suivre consiste donc à discuter simultanément les deux termes, en cherchant par une analyse des faits plus complète à leur donner une forme telle que leur conciliation devienne possible. Et en attendant que celle-ci surgisse comme une conception claire et distincte, il faudra bien se résoudre à *envelopper les termes contraires dans un signe ou dans un dogme quelconque.*

« C'est l'expérience, par exemple, qui nous porte à affirmer une pluralité d'êtres. Je m'apparais à moi-même comme distinct de tout autre. La loi morale dont j'éprouve et dont je veux reconnaître l'autorité, me fait croire à la réalité de cette apparence en m'imputant mes actions. Et pourtant une expérience, qui n'est point récusable à volonté, nous montre que *les mouvements de toute espèce se communiquent de proche en proche.* Déterminé comme il l'est dans le temps et dans l'espace, *l'être particulier, vu du dehors, n'est plus qu'un aspect, un état de l'universel inconnu.* L'unité de substance que la pensée *a priori* semble réclamer immédiatement et qu'elle a justifiée depuis tant de siècles par l'impossibilité d'attribuer l'être au néant, semble résulter également de l'expérience, c'est-à-dire sans doute, en y regardant d'un peu plus près, des suppositions impliquées dans la seule méthode par laquelle nous puissions constituer l'expérience. *Ces multiples qui se déterminent tous les uns les autres, qui n'existent que les uns par*

les autres, ils ne se comprennent pas, sinon dans l'unité. L'esprit réfléchi se trouve ici en face des lois qui président à la nature ou du moins à l'intelligence de la nature, dont il est impossible de séparer l'humanité. Il faut qu'il accepte comme un fait la solidarité universelle, il faut qu'il en rende compte ou qu'il s'impose un silence absolu. D'autre part, il faut qu'il accepte et qu'il explique également, en lui conservant son caractère essentiel, le fait de la loi morale, qui implique la réalité de l'individu. Unité, pluralité, nécessité, liberté, les termes de ces antithèses sont solidaires. Comment choisir entre elles? Il me semble que je ne saurais contester le déterminisme qu'en me désintéressant de la science, et je ne puis mettre en question ma liberté sans forfaire à mon devoir.

« Le désir de tenir un compte sérieux des deux côtés du problème m'a conduit à des conceptions qui ont paru choquantes à plusieurs critiques, et devant lesquelles j'ai moi-même hésité quelquefois sans rien trouver qui puisse en tenir la place [1]. »

Nous avons, en ce passage, une confession intellectuelle très précieuse. On y voit, d'abord, l'affinité de la méthode et de la doctrine de Secrétan avec celles des philosophes panthéistes, de Bruno et de Hegel, par exemple. Conduits par l'expérience à admettre des contraires qui leur paraissaient avoir une égale évidence, auxquels il fallait donc reconnaître le même droit, ils ont dû s'efforcer de les unir, de les concilier. C'est la tâche de la philosophie. — En présence d'évidences contradictoires,

1. *La Philosophie de la liberté*, préface de la 3e édition (1878). Nous avons souligné quelques phrases comme appelant particulièrement l'attention.

dirons-nous, le devoir du philosophe est d'examiner si elles sont de même nature et de douter qu'elles aient même force et même légitimité. Il doit supposer, ou que l'une d'elles ne s'impose pas réellement à l'esprit, ou que leur contradiction n'est pas réelle. Mais la logique ne lui permet pas d'envelopper « dans un signe ou dans un dogme » des termes contraires dont il ne voit pas que la conciliation soit possible. Ces signes ou dogmes, voiles mystérieux dont se couvrent les contradictions pour échapper à l'analyse, jouent un grand rôle dans les métaphysiques et les théologies panthéistes.

Les évidences contradictoires qui, pour Secrétan, sont les « deux côtés du problème », et dont il faut tenir compte également, parce qu'elles sont également données par l'expérience, sont, d'une part, la pluralité apparente des êtres, et, de l'autre, la solidarité de ces êtres, les rapports de ressemblance, de position, de succession et de causalité qui les lient et qui impliquent leur unité substantielle, d'ailleurs réclamée par la pensée *à priori* et justifiée par l'impossibilité d'attribuer l'être au néant. Nous n'avons pas à revenir sur la valeur de cette prétendue justification, qui repose sur une fausse interprétation de l'*ex nihilo*. Cette interprétation ne peut être prise au sérieux; et la pensée *à priori* n'ajoute aucune force au second terme du problème. Bornons-nous donc à interroger l'expérience et à comparer les deux données contraires qu'elle nous offre.

Nous remarquons d'abord qu'elles ne procèdent pas de la même espèce d'expérience. L'une vient de l'observation intérieure ou psychologique, de la conscience; l'autre, de l'observation extérieure et sen-

sible. C'est l'expérience extérieure et sensible qui nous apprend que « les mouvements de toute espèce se communiquent de proche en proche », et qui nous fait voir dans l'être particulier « un aspect, un état de l'universel inconnu ». Voilà l'unité substantielle des êtres fondée sur leurs qualités primaires, sur l'unité de l'espace où se produisent et se communiquent leurs mouvements. Quant à la pluralité, elle m'est révélée par la conscience que j'ai de moi-même « comme être distinct de tout autre ». Mais la conscience, qui me distingue du monde, ne me donne que mon unité propre, qu'elle oppose à celle du monde. Il n'y a là encore qu'une dualité. Secrétan aurait dû ajouter à la conscience que j'ai de moi-même, et qui est fortifiée sans doute, mais d'abord supposée, par les idées d'obligation morale et de responsabilité, les signes que chacun de mes semblables me donne de sa conscience et par suite de son unité personnelle; puis les signes de conscience que j'observe dans les animaux; enfin, l'induction analogique, qui me fait supposer des degrés différents de conscience, par conséquent des unités individuelles, des monades, dans les êtres inférieurs, végétaux et minéraux.

Ainsi, sur l'expérience sensible et l'induction s'appuie le monisme; sur la conscience et l'induction, la monadologie. Les deux données contraires sont d'origine différente. Avant d'affirmer qu'elles doivent être également maintenues, avant de chercher un système où elles puissent se concilier, il faut voir si l'on est fondé à les mettre au même rang et, pour ainsi dire, sur le même plan, ou si, en raison de leur différence d'origine, elles ne seraient

pas d'inégale valeur, si l'une, par exemple, ne serait pas l'apparence et l'autre la réalité.

Eh bien, nous disons que les témoignages des deux espèces d'expérience n'ont pas la même autorité; que le monisme, admis d'après l'expérience extérieure et sensible, n'est que l'apparence, tandis que la monadologie, où conduit la conscience, est la réalité; que l'on ne doit donc pas tenir le même compte des deux données, mais qu'il faut subordonner entièrement la donnée des sens à celle de la conscience; que c'est appliquer la réflexion à un problème insoluble de vouloir les concilier comme si elles exprimaient également la vraie nature des choses; que ce prétendu problème est supprimé par le caractère relatif de l'observation sensible et par la place qu'il convient de lui assigner dans la connaissance.

La subordination de la donnée des sens à celle de la conscience est facile à expliquer. L'espace est la orme de la sensibilité et de l'imagination. Nécessaire pour nous, cette forme ne l'est pas pour tout esprit, comme les catégories sans lesquelles un esprit ne se peut concevoir. Les qualités primaires, telles que l'étendue et le mouvement, sont relatives et subjectives, c'est-à-dire dépendent du sujet sentant, comme les qualités secondaires, telles que la chaleur et la couleur. Il s'ensuit que c'est notre sensibilité qui, en vertu de sa constitution, revêt les êtres des propriétés géométriques et mécaniques que nous croyons percevoir en eux; et la nature de ces propriétés établit entre eux une liaison telle qu'ils nous paraissent former un grand être unique.

Il est inutile d'insister sur les raisons qui doivent

faire prévaloir, au point de vue philosophique, la monadologie sur le monisme. Le monisme est un fantôme qui s'évanouit à la lumière de la critique idéaliste. Mais Secrétan n'avait sans doute, pas plus que ses maîtres allemands, ouvert les yeux à cette lumière, puisque la communication des mouvements dans l'espace lui paraissait une preuve suffisante de l'unité substantielle du monde. C'est la monadologie qui, dans sa métaphysique, devient illusoire. Nous disons : dans sa métaphysique, car en lui le moraliste fait effort pour défendre la réalité des êtres individuels contre le besoin métaphysique d'unité, pour les conserver indépendants au sein de l'être unique qu'ils forment.

Aussi est-ce la conscience morale qu'il invoque, en la question, non la conscience psychologique. Il faut que les unités individuelles soient réellement distinctes les unes des autres, sans quoi l'impératif moral n'aurait pas de sens. S'il ne croyait au devoir, s'il ne se croyait obligé d'y croire, la réalité des individus lui semblerait très douteuse ; il ne lui trouverait aucune raison d'être ; il la verrait se perdre, sans en prendre souci, dans la substance unique et universelle, réclamée par la pensée *a priori* et induite de l'enchaînement des phénomènes.

Il n'admet pas qu'elle soit assurée par la conscience psychologique. Pourquoi ? Parce que la conscience psychologique n'est qu'une forme. « Cette conscience, identique en tout être pensant, et qui le pose comme une unité rigoureusement circonscrite, en opposant le *moi* au *non-moi* et le *je* au *toi*, cette conscience n'est qu'une forme ; Kant l'a déjà dit. Il ne faut pas s'arrêter à la forme, il faut

regarder ce qu'elle contient[1]. » L'espace et le temps, Kant nous l'a appris, sont les premières formes de notre esprit; les catégories, ne s'appliquant qu'à l'espace et au temps, sont elles-mêmes des formes qu'on peut appeler secondaires; et l'on ne doit voir que forme dans la distinction du *moi* et du *non-moi*, du *je* et du *toi*. Sous ces formes, sous ces phénomènes, il y a une matière, un noumène. Ce noumène est nécessairement un, parce que le nombre suppose l'espace et le temps. Dans ce noumène disparaissent *moi* et *non-moi*, *je* et *toi*. Il ne faut donc plus parler de monades. Telles sont les conséquences que notre philosophe a tirées de la critique kantiste de la raison pure.

Elles en sont très logiquement tirées, parce que Kant attribue la même relativité, la même subjectivité, aux principes de la pensée sans lesquels l'esprit, la conscience, ne se peut concevoir, qu'à la loi mentale constitutive de notre sensibilité et de notre imagination. D'après cette évaluation imparfaite des idées fondamentales, le temps et le nombre ne sont pas nécessaires d'une autre nécessité que l'espace. Il en résulte que, pour Secrétan, la conscience n'est pas ce qu'elle est à nos yeux : la réalité ultime, le seul et vrai fond substantiel.

Mais si l'esprit, avec ses lois, toutes ses lois, n'est que forme, il faut renoncer à voir dans la communication des mouvements et dans l'enchaînement des phénomènes un argument inductif en faveur de l'unité de substance. Car c'est bien par les lois de notre sensibilité et de notre entendement que nous

1. *La Raison et le Christianisme*, p. 241.

sont donnés l'enchaînement des phénomènes et la communication des mouvements. Il est clair que les deux données, celle de l'observation extérieure comme celle de l'observation intérieure, supposent également les lois de l'esprit, dépendent également de ces formes, et par conséquent ne mènent à rien, ne permettant, d'après la critique de Kant, de rien induire, de rien statuer, sur le fond des choses. Tout ce qu'on peut dire du noumène, c'est qu'il est inconnaissable ou plutôt, pour se servir du mot propre, *inconcevable*, puisqu'il échappe aux concepts quelconques. Rien n'est donc plus vain que de prétendre le déterminer par l'expérience et l'induction.

En même temps qu'il regarde la conscience comme une forme, Secrétan fait descendre du noumène l'impératif moral. Sur les deux points, il se montre disciple orthodoxe de Kant. Mais les deux propositions ne sont-elles pas en contradiction l'une avec l'autre? Que l'impératif moral vienne du noumène, soit; encore faut-il qu'il tombe sous la conscience psychologique, que l'esprit en saisisse les caractères, qu'il les distingue de ceux de l'attrait et de l'intérêt, qu'il l'applique à *ses* phénomènes, c'est-à-dire à *ses* désirs et à *ses* volitions. En cette application, l'impératif moral est nécessairement associé aux lois de l'esprit, comme s'il était lui-même une de ces lois. Comprend-on, par exemple, qu'il puisse se séparer des idées de temps et de finalité? En un mot, c'est à travers et par la conscience psychologique que la conscience morale fait entendre sa voix. Quelle garantie peut-elle offrir de la réalité et de l'indépendance des êtres individuels, si le témoi-

gnage de la conscience psychologique doit être récusé parce qu'elle n'est qu'une forme?

Des rapports qui existent entre les êtres, Secrétan conclut à leur unité substantielle. Ces multiples doivent sortir de l'unité, ils ne sont intelligibles que dans l'unité. Toute pluralité est arbitraire, irrationnelle : pourquoi telle pluralité plutôt que telle autre? Aussi la raison ne peut-elle être satisfaite que par l'unité. L'unité, pour employer l'expression de Bossuet, est l'amie de la raison, et son propre objet. Donc, la pluralité est dérivée, non primitive. Juxtaposés, semblables les uns aux autres, déterminés les uns par les autres, nés les uns des autres, les êtres ne sont, au fond, qu'un seul être, qu'une seule substance.

C'est un caractère essentiel du panthéisme de chercher dans l'idée de substance le fondement de toutes les idées de rapports, de ramener, au moyen de cette idée, à une identité numérique, d'ailleurs obscure et confuse, l'identité spécifique résultant du rapport de ressemblance. C'était l'erreur des réaux du moyen âge. Logiquement suivie, elle les eût conduits hors du monothéisme chrétien. Nous la retrouvons dans la doctrine secrétaniste. Mais il suffit de rappeler que l'idée de substance se réduit à un mot (*verbum, prætereaque nihil*), ou à une image d'étendue, si elle n'est l'idée d'esprit, de sujet conscient, de personne. Dans le premier cas, c'est une pseudo-idée; dans le second, elle se confond avec la catégorie d'espace; dans le troisième, avec celle de personnalité. Elle ne peut donc avoir place parmi les idées fondamentales, premières, irréductibles. Elle ne peut donc servir de principe explicatif.

Déclarer que la pluralité est arbitraire et qu'elle ne satisfait pas la raison, qui veut une raison pour tout, c'est aller, soit à l'unité de l'éléatisme, soit à l'infinité de Leibniz. Mais l'infini numérique est contradictoire et doit être nié; et on ne peut le nier sans mettre des exceptions au principe de raison suffisante. Mais l'unité éléatique, où tous rapports disparaissent, comme réels, ressemble au vide, au néant; et elle laisse d'ailleurs subsister la pluralité arbitraire et irrationnelle des apparences.

L'unité qui est amie de la raison et son objet, c'est l'unité d'ordre, de système, ce n'est pas l'unité de substance. L'unité d'ordre ou de système suppose la pluralité des êtres; elle n'en rend pas compte; elle ne rend pas compte non plus des rapports qui existent entre les phénomènes et entre les êtres, rapports de ressemblance, de causalité, de finalité; elle résulte de ces rapports; elle est inséparable de ces rapports. — Il reste, cependant, que cette unité d'ordre ayant quelque chose de contingent et d'arbitraire, on peut bien, au lieu de la constater simplement comme un fait, penser qu'elle tient son origine d'une autre unité, de la volonté intelligente et libre d'un esprit suprême. — Soit. Mais c'est revenir à la théorie monothéiste de la création. Nous voilà loin de la volonté-substance dont le monde est une partie. Nous voilà loin de la créature primitivement unique, qui s'est divisée par un effet de la chute, et dont la division a produit les êtres *multiples* et *différents* dont se compose l'univers; multiples parce que différents, la multiplicité ne pouvant être due qu'à des différences secondairement acquises. Secrétan avoue qu'il a « hésité

quelquefois » devant cette conception. Nous le croyons volontiers.

Il n'y a, dit-il, de pluralité véritable que par les différences des êtres, et ces différences ne peuvent naître que de la liberté de la créature primitive, sans quoi elles seraient arbitraires. Mais pourquoi ne seraient-elles pas arbitraires? Est-il possible qu'elles ne le soient pas? N'est-il pas clair qu'elles ne pourraient naître de la liberté de la créature qu'en vertu de lois préétablies par celle du Créateur? Est-ce que le mot *arbitraire*, au sens où il est ici entendu, n'est pas synonyme de *libre* et opposé à *nécessaire*? Si la création a été libre, l'existence d'une créature quelconque n'était pas nécessaire, et si l'existence d'une créature quelconque n'était pas nécessaire, l'unité de la créature n'était pas moins arbitraire que la pluralité des créatures.

Il est vrai que, l'unité étant le premier et le plus simple des nombres, il semble qu'elle n'ait pas besoin, comme les autres nombres, de raison suffisante, et que la question *pourquoi*, qu'on leur applique, ne lui soit pas applicable. Pourquoi tel nombre, dit-on, plutôt que tel autre? On ne songe pas à dire : Pourquoi l'un? Comme nous expliquons en ramenant à l'unité, l'unité reconnue paraît le terme de toute explication, quelque chose de rationnel *per se* et dont la nécessité satisfait pleinement l'esprit. C'est ainsi que le métaphysicien se dissimule à lui-même le caractère réel de cette unité première, au sujet de laquelle ne se pose plus la question pourquoi, parce qu'elle ne comporte plus de réponse. Mais regardons-y de près, et nous verrons que cette unité première, à laquelle on

s'enorgueillit d'avoir tout ramené, ne peut elle-même s'affirmer que comme un fait; en d'autres termes, qu'elle est irrationnelle et arbitraire, comme toute pluralité supposée primitive. Et nous nous assurerons que ce besoin métaphysique de l'unité, d'où procèdent l'éléatisme, le néo-platonisme, le secrétanisme, le spirisme, est absolument illusoire. Est-il besoin d'ajouter que la pluralité primitive des créatures semble, beaucoup plus que l'unité, conforme à l'idée d'un but moral de la création, c'est-à-dire d'un ordre moral à réaliser; et que, s'il faut voir le bien dans l'unité de l'être, ce n'est pas seulement la pluralité des créatures, c'est la création même qui prend le sens de déchéance?

X

La morale de Secrétan se déduit des principes de sa métaphysique, c'est-à-dire de la consubstantialité de la créature et du créateur et de l'unité substantielle des êtres créés; d'où vient que ces principes lui tiennent au cœur. Pour lui, nous l'avons vu, la forme impérative de la loi morale vient, non de la raison, mais de la volonté : c'est la voix divine de la volonté-substance qui est en chacun de nous. Quant à la matière du devoir, elle consiste dans l'amour, — amour de Dieu et amour du prochain, — lequel se fonde sur l'essence divine communiquée à la créature primitive et, par la créature primitive, à tous les hommes. Nous devons aimer Dieu, parce que nous sommes de substance divine. Nous devons nous aimer les uns les autres, parce que

nous sommes de même substance. Examinons ces thèses.

C'est une illusion de croire que cette métaphysique de la volonté pure et absolue et de l'unité de substance nous donne les principes de la morale. Le devoir, considéré dans sa forme, ne dérive pas, ne dépend pas d'une volonté quelconque, intérieure ou extérieure à notre être, qu'elle nous domine à son gré du dehors par sa toute-puissance, ou qu'elle soit distinguée en nous comme générale de notre volonté particulière. Puissance n'est pas droit. L'obéissance n'est due que si le commandement est légitime. C'est la valeur, la perfection de la volonté, de toute volonté, qui dépend du devoir et qui le suppose [1].

D'autre part, il n'y a aucun rapport concevable entre l'identité de substance et cet objet du devoir, l'amour. Fût-elle une réalité métaphysique, l'identité de substance serait absolument étrangère à la morale. Il ne peut s'agir, en morale, que des consciences, et l'identité de substance n'empêche pas les consciences, les personnes, moi, toi, lui, d'être distinctes et séparées. Distinctes, les personnes peuvent être unies ou opposées et divisées par le désir et le vouloir, quelque solution que l'on donne à cette question de la substance, qui n'existe pas pour l'idéaliste, et qui, pour tous, est au moins obscure. Le devoir d'amour n'a donc rien à faire avec cette question.

Mais l'identité de substance, dans les morales panthéistes, est le symbole métaphysique qui couvre

1. Voir l'*Année philosophique* de 1867 (in-12, Fischbacher), p. 293 et suiv.

et sous lequel on envisage une identité psychologique positive : celle de l'intérêt des personnes, compris dans toute son étendue et dans son entière réalité. La notion du devoir est ainsi profondément altérée. Le mobile altruiste se transforme en mobile utilitaire. La charité se présente à l'esprit comme le moyen, la condition du bonheur personnel, et devient donc l'objet d'un impératif hypothétique. Interprétée de cette manière par le moraliste, l'unité de substance n'est pas indifférente en éthique; elle y est dangereuse.

Nous devons rappeler ici que Pascal avait exposé brièvement une théorie de la charité toute semblable à celle que Secrétan a déduite de sa métaphysique panthéiste :

« Nos membres ne sentent pas le bonheur de leur union.... Qu'ils seraient heureux s'ils le sentaient! Mais il faudrait pour cela qu'ils eussent intelligence pour le connaître, et bonne volonté pour consentir à celle de l'âme universelle....

« Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé, ne voyant plus le corps auquel il appartient, n'est plus qu'un être périssant et mourant.

« Cependant il croit être un tout, et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi, et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer, et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps. Enfin, quand il vient à se connaître, il est comme

revenu chez soi et ne s'aime plus que pour le corps....

« Il ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose, sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même; parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui....

« Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en soumettant cette volonté particulière à la volonté première qui gouverne le corps entier. Hors de là, ils sont dans le désordre et dans le malheur; mais en ne voulant que le bien du corps, ils font leur propre bien....

« Pour faire que les membres soient heureux il faut qu'ils aient une volonté et la conforment au corps [1]. »

Pascal ne connaissait que deux amours, deux principes du désir et du vouloir : la charité et l'amour-propre. Il ne s'apercevait pas — non plus que Secrétan — que la charité, par la fin qu'il lui assignait, par le motif qu'il jugeait le plus propre à l'exciter et à déterminer ses actes, se transformait en un amour-propre éclairé, réfléchi, approfondi; de sorte que l'opposition des deux amours, à les considérer en eux-mêmes, n'avait rien d'essentiel. Il est

1. *Pensées*, édit. Havet, t. II, p. 112 et suiv. — « On s'aime, dit encore Pascal, parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ, parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes. » Voilà un langage évidemment panthéiste. Le mystère du panthéisme est analogue à celui de la Trinité : pour le panthéiste, les êtres qui constituent le monde sont en Dieu, ne font qu'un avec Dieu, comme, pour les catholiques, les trois personnes divines.

clair que, d'après cette image des membres et du corps, la charité et l'amour-propre ne diffèrent pas sur le but. C'est le bonheur du moi qu'ils ont également en vue. Il ne s'agit, pour le « membre pensant », que de bien comprendre les conditions de *son* bonheur. La charité est la vraie manière de s'aimer soi-même.

Vous devez aimer Dieu, nous disent Pascal et Secrétan, parce que Dieu est le tout dont vous n'êtes qu'une partie, et que cette partie n'est pas, si elle se sépare du tout; vous ne devez vous aimer vous-même que comme partie de ce tout dans lequel et par lequel vous êtes; vous devez aimer les autres hommes parce qu'ils sont, avec vous, parties de ce même tout. Cela revient à dire : Vous devez aimer Dieu et les autres hommes, parce que Dieu et les autres hommes sont, au fond, votre moi réel; vous devez les aimer, pour vous bien aimer vous-même, pour être, pour être heureux.

Au théologien qui explique la charité et le devoir de charité par le rapport de la partie au tout, de l'organe à l'organisme, on peut, croyons-nous, faire remarquer qu'il prend la cause pour l'effet, le principe pour la conséquence, et *vice versâ*. Ce n'est pas la charité qui dérive du rapport de la partie au tout, de l'organe à l'organisme; c'est, au contraire, par la charité que s'établit ce rapport. Vous devez vous unir de volonté à Dieu, l'Esprit parfait; vous devez vous unir de volonté aux esprits créés, vos semblables : voilà le double devoir de charité. De cette union réalisée de volonté avec Dieu et avec les hommes résulte ce tout, cet organisme, que Jésus appelait royaume de Dieu, et Kant, royaume des fins.

Au métaphysicien qui fonde la charité sur l'unité de substance, on peut répondre qu'autant vaut-il en chercher le principe dans l'unité physique de force, ou dans l'unité chimique de matière; que l'unité métaphysique de substance est une illusion qui vient de la forme spatiale de la sensibilité, et dont l'origine est toute physique; qu'il n'y a de vraie substance que la personne; que la charité suppose union et distinction de plusieurs personnes; qu'elle est donc incompatible avec l'unité absolue dont on prétend la faire naître.

Ce n'est pas non plus d'un fait physiologique, la fraternité des hommes, d'une induction métaphysiologique, la paternité de Dieu, que l'on peut déduire le devoir de charité. Pour dire que nous devons aimer Dieu et les hommes parce que Dieu est notre père et que les hommes sont nos frères, il faut d'abord supposer qu'il existe des devoirs de frères et de fils. Ces devoirs de frères et de fils sont donc tenus pour évidents, mis hors de question. Le christianisme n'a fait qu'en étendre et en généraliser la notion préexistante par l'affirmation évangélique de la paternité divine et de la fraternité humaine. Que la réflexion fasse dépendre d'une idée plus générale cette notion populaire des devoirs de famille, nous l'admettons, si l'idée à laquelle on remonte est encore une idée de devoir. Il est clair que les devoirs particuliers ont leur raison, leur fondement dans l'idée générale du devoir dont ils sont les applications. Mais à l'idée générale du devoir on cherche vainement une raison : il n'y en a pas et il ne peut pas y en avoir, parce que c'est une idée première et irréductible. L'idée du devoir ne peut être expliquée,

pas plus que les autres catégories, toute explication que l'on en propose tendant à la ramener à une autre idée, c'est-à-dire à lui ôter ses caractères spécifiques, à la dénaturer. Et, pas plus que les autres catégories, pas plus que le nombre, le temps, la causalité, elle n'a besoin d'être expliquée.

En faisant reposer le devoir de charité sur la solidarité physiologique, sur l'unité substantielle, Secrétan voulait et croyait produire une théorie philosophique de la morale chrétienne. Malheureusement, entre la charité chrétienne et la notion secrétaniste de la solidarité et de l'unité, on ne voit pas de proportion : elles ne sont pas coextensives.

C'est une solidarité exclusivement humaine qu'affirme le dogme chrétien du péché originel ; et c'est uniquement aux hommes que se rapporte la charité prescrite par l'Évangile. Fidèle à l'Évangile, la conscience religieuse de Secrétan ne connaît d'autre prochain à aimer que l'homme. Mais s'il a d'excellentes raisons pour n'admettre qu'une charité ainsi *bornée*, ce n'est certainement pas son système philosophique qui les lui fournit. La solidarité telle qu'elle est entendue dans sa métaphysique et dans sa philosophie de la nature, doit logiquement conduire à une conception de la charité plutôt bouddhique que chrétienne. D'après sa métaphysique, il n'y a aucune distinction de substance entre les êtres, puisque tous résultent de la chute et de la division de la créature primitive. D'après sa philosophie de la nature, qui est la doctrine de l'évolution, les diverses espèces vivantes sont nées les unes des autres par une série de transformations ; il y a entre elles parenté physiologique ; l'unité substantielle de l'espèce humaine ne

peut être considérée isolément; elle est comprise dans une plus vaste unité. Il est clair que, si le devoir de charité est lié au fait de solidarité, comme la conséquence au principe, la charité bouddhique, qui s'étend aux animaux, est seule conforme à une métaphysique et à une philosophie de la nature qui étendent la solidarité aux animaux. La même doctrine qui me dit que je dois aimer l'homme parce qu'il est mon frère et qu'il est de même substance que moi, ne m'apprend-elle pas qu'il faut abandonner l'ancienne idée des espèces séparées, que l'animal aussi est de même substance que moi, que l'animal aussi est mon frère, — mon frère inférieur, mais mon frère?

XI

Selon Secrétan, on l'a vu, la raison ne nous donne que la forme impérative de la morale : *Tu dois*. Après nous avoir dit qu'il existe un devoir, elle ajoute : Demande à l'expérience ce qui est l'objet du devoir. Cette distinction du rôle de la raison et de celui de l'expérience en morale est, à nos yeux, psychologiquement inadmissible. En fait, le devoir n'apparaît pas dans la conscience comme une forme vide, attendant de l'expérience une matière. Il ne peut y être et n'y est jamais séparé de tout objet. Le verbe *tu dois* n'a de réalité et de signification que par le complément qu'on lui donne : *ceci* ou *cela*, *cet acte* ou *cette abstention*. Si la raison ne connaît rien du complément, pendant que l'expérience ignore le verbe, il n'est pas de vérité première en morale qui se puisse formuler. Le *tu dois* mystérieux ne sait où s'appliquer, quel

choix faire entre les objets divers que lui présente l'expérience. Pour ce choix la raison ne lui fournit aucune lumière, et il serait contradictoire qu'il en pût trouver dans l'expérienoe, à laquelle il est étranger. Il ne peut donc sortir de la sphère des abstractions; il ne peut rien commander; il se réduit à l'intention morale, qui, indifférente aux actes, les abandonne forcément aux motifs et aux règles de l'empirisme.

« L'intention morale, dit Vallier, s'attache successivement à l'exécution de préceptes bien différents : c'est une forme qui se joint tour à tour, suivant les progrès de l'intelligence et des sentiments altruistes, aux matières les plus diverses. Quand nous croyons agir par respect pour la loi, nous ne faisons qu'ajouter librement le motif moral à des décisions déterminées par notre caractère individuel et social : et c'est à ces causes étrangères à la vraie moralité que sont imputables les résultats physiques de nos résolutions [1]. » C'est un défenseur du formalisme moral qui le juge stérile, inefficace, illusoire. L'aveu est à noter. On ne peut s'en tenir au formalisme moral : d'où la nécessité de recourir à l'expérience pour remplir le cadre supposé vide de l'impératif. Secrétan y recourt systématiquement. Mais ce n'est pas en juxtaposant le formalisme moral à l'empirisme qu'on peut faire de l'éthique une vraie science.

« Kant, dit Secrétan, s'est abusé lorsqu'il a cru pouvoir déduire la matière et l'objet de la loi morale de sa pure forme, qui seule nous est donnée par la conscience. » — Il s'agit de savoir si, pour nous être

1. *De l'intention mentale*, par C.-A. Vallier, p. 111.

donnée par la conscience, la matière de l'obligation doit pouvoir se déduire de sa pure forme. Il s'agit de savoir s'il n'existe que deux espèces de jugements : des jugements analytiques et des jugements d'expérience. Il s'agit de savoir s'il n'y a pas de place en morale pour les jugements synthétiques *a priori*. Il s'agit, enfin, de savoir si la conscience ne peut pas nous donner à la fois, dans un jugement synthétique *a priori*, la forme et la matière de l'obligation.

Ce n'est pas l'expérience, dirons-nous, qui nous fait connaître la nature de l'agent moral comme tel, c'est-à-dire comme obligé et libre et responsable. La liberté n'est pas un fait d'expérience, de conscience psychologique, c'est l'objet d'une croyance rationnelle, comme l'obligation, à laquelle elle est liée. Ce n'est pas l'expérience qui nous fait voir dans l'agent moral une fin en soi, qui nous révèle la personne obligée envers elle-même, la dignité et le droit de la personne. Ces idées de fin en soi, de personne, de droit sont aprioriques comme celle de devoir dont elles sont inséparables. Ainsi la morale est essentiellement rationnelle dans sa matière générale comme dans sa forme. Le rôle de l'expérience en morale n'est pas celui que lui assigne Secrétan. Elle nous instruit des rapports physiques et biologiques qui existent sur la terre entre les agents moraux. De ces rapports contingents dépendent évidemment les applications particulières de la loi morale. Et l'expérience est nécessaire pour déterminer ces applications. C'est en morale appliquée, non en morale théorique, qu'intervient la connaissance expérimentale du monde extérieur et de la solidarité humaine.

« La seule raison ne nous instruira ni des devoirs

de la famille ni des lois de la propriété, car la raison ne nous enseigne pas qu'il y a des sexes; ce n'est pas elle qui nous apprend que nous avons besoin d'aliments, que le blé nourrit, qu'il germe dans la terre, que la terre existe. » — La raison pose en éthique le principe général, formel et matériel, et de ce principe se déduisent les devoirs particuliers, d'après les données de l'expérience. Il y a là un syllogisme dont la majeure est formée par la raison pure pratique, la mineure par l'expérience, et dont le devoir particulier est la conclusion. La raison ne nous enseigne pas qu'il y a des sexes; mais elle nous enseigne que, les sexes étant donnés, la loi du respect mutuel des personnes, la loi de respect des contrats et la loi de responsabilité doivent s'appliquer à leurs rapports. Les devoirs de famille ne dérivent-ils pas de cette application? Ce n'est pas la raison qui nous apprend que nous avons besoin d'aliments, que le blé nourrit, qu'il germe dans la terre. Mais de la matière générale de l'obligation, affirmée par la raison en un jugement synthétique *a priori*, se tirent les conséquences qui s'imposent à notre activité et à nos relations mutuelles, d'après la connaissance expérimentale de nos besoins et du milieu physique où nous en trouvons la satisfaction. N'y a-t-il aucune liaison logique entre le respect de la personne humaine et les lois de la propriété?

On objecte, avec plus de précision, que l'impératif moral, dans les deux énoncés qu'en a donnés Kant, c'est-à-dire envisagé, soit comme principe d'universalité, soit comme principe de dignité, suppose la pluralité des agents moraux, des personnes, laquelle ne saurait être connue *a priori*; et l'on demande

comment il serait possible de trouver dans la raison pure pratique la conduite à tenir à l'égard des hommes, si c'est l'expérience, non la raison pure pratique, qui nous apprend qu'il y a des hommes.

L'objection paraît sérieuse. Il est pourtant facile de montrer qu'elle ne porte pas. Ceux qui la font auraient à établir — ce que nous n'admettons nullement — que, pour maintenir le caractère apriorique de la science morale, dans sa matière générale, comme dans sa forme, on est obligé de nier la connaissance expérimentale qui précède et conditionne les jugements de la raison pure pratique, c'est-à-dire d'étendre le domaine de l'apriorisme au point d'y tout faire entrer. Ils auraient à prouver que la morale rationnelle implique l'idéalisme aprioriste et solipsiste de Fichte.

Oui, répondrons-nous, c'est par l'expérience que nous connaissons l'existence des autres; mais est-ce par la raison pure que nous connaissons notre propre existence? Je connais mon esprit par conscience ou sentiment intérieur, c'est-à-dire par expérience psychologique directe. C'est ce qu'exprime le *Cogito* de Descartes. Je sais qu'il existe d'autres esprits, et je connais ces autres esprits, par les signes de conscience qu'ils me donnent, c'est-à-dire par expérience psychologique indirecte. Comme ces signes de conscience sont semblables à ceux que je leur donne et par lesquels ils me connaissent, je m'assure que leur nature est semblable à la mienne et qu'en eux résident la même expérience et la même raison qu'en moi-même. Ma raison peut donc très bien et doit leur appliquer, comme elle me les applique à moi-même, les idées aprioriques de fin en

soi, de personne libre et obligée, qui lui sont inhérentes et qui forment ses jugements moraux.

Oui, sans doute, Kant s'est abusé en croyant que la matière de l'obligation se déduit de sa pure forme. En ce point, la doctrine morale du criticisme devait être modifiée et rectifiée. Mais on ne la modifie pas, on la ruine entièrement, lorsqu'on réduit, comme le fait Secrétan, l'apriori moral à un impératif sans contenu.

La loi morale se présente comme impérative et universelle : elle commande absolument; elle commande également à tous les agents doués de raison, à toutes les personnes. De là cette formule de Kant : *Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle soit universelle.* Cette formule, qui est la généralisation de l'aphorisme évangélique : *Tout ce que vous voudriez que les hommes fissent pour vous, faites-le de même pour eux*, nous fournit un critère de la moralité des actes. Mais elle ne nous dit pas en vertu de quoi il est possible ou impossible à la volonté d'ériger telle ou telle maxime en loi universelle, ni même comment il faut entendre cette possibilité et cette impossibilité. Elle a donc besoin d'être expliquée et complétée.

Kant a énoncé l'impératif moral en une autre formule : *Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen.* Nous avons en cette seconde règle un principe matériel, le principe de dignité. Ce principe est commun à la morale personnelle et à la morale sociale. Il fonde la morale personnelle, en marquant la subordination des fonc-

tions inférieures à celles qui constituent la personne; la morale sociale, en lui assignant pour objet la justice, c'est-à-dire le respect mutuel des personnes en toutes relations.

Kant a bien vu, d'une part, que le principe de dignité ne peut se ramener à un jugement d'expérience, d'autre part, qu'il est lié au principe d'universalité. Son erreur est d'avoir pensé qu'il y est logiquement contenu et d'avoir voulu l'en faire sortir par l'analyse du concept de volonté autonome. Le véritable rapport des deux principes est, selon nous, l'inverse de celui que Kant a cru saisir et essayé de montrer. C'est du principe matériel de dignité que le principe formel d'universalité tire son origine et sa valeur. D'où vient, en effet, le caractère de loi universelle conféré par la raison à l'impératif moral, si ce n'est de la notion d'égalité des personnes, toutes considérées comme fins au même titre de personnes?

Il nous reste à dire quelques mots du rapport qu'établit notre philosophe entre la justice et la charité. On a vu quelle idée singulièrement étroite il se fait de la justice. Elle suppose, selon lui, des êtres égaux, qui étaient naturellement séparés et indépendants les uns des autres, et qui sont sortis de leur isolement, de leur indépendance, par un acte volontaire, par un contrat. Elle n'apparaît, avec des commandements positifs, qu'à la suite de ce contrat, dont elle n'a déterminé ni l'existence ni la nature. Or, cette égalité, cette indépendance et ce contrat ne sont que fictions. Donc, la justice ne saurait être considérée comme le point de départ et la source des vérités morales. Ce n'est point un principe; c'est une conséquence; elle est comprise dans la charité.

Que dans la justice ainsi conçue on ne puisse voir le principe de la morale, nous l'accordons sans peine. Mais Secrétan aurait bien dû examiner avec plus d'attention s'il n'est pas d'autre conception de la justice que celle qu'il avait trouvée dans le *Contrat social* de Rousseau. Il eût pu s'assurer que, dans la morale criticiste, l'égalité et le contrat sont des jugements de la raison pratique, et non des hypothèses, des fictions de préhistoire.

Le jugement moral d'égalité des personnes est parfaitement indépendant des jugements d'expérience portés sur les inégalités des diverses races humaines, des divers individus de chaque race. Il domine ces inégalités. Il entre, notons-le, dans l'aphorisme évangélique qui prescrit d'aimer le prochain *comme* soi-même. Il y introduit la justice. « Aimer comme soi-même, dit Bossuet, c'est un amour de société et d'égalité [1]. »

On ne peut admettre ni que le contrat soit toujours un acte facultatif, ni que l'obligation de justice se borne toujours à l'exécution du contrat. Le contrat est imposé aux hommes par la possession commune du milieu physique où il faut bien qu'ils cherchent la satisfaction de leurs besoins. Il n'est donc pas possible à l'individu de vivre hors de toute société, de s'abstenir de tout contrat. Et l'on ne doit pas croire que la justice n'ait rien à dire contre cette abstention. C'est la justice même qui commande le contrat d'où naît la société civile, pour que les droits

1. *Méditations sur l'Évangile.* — Bossuet ajoute que l'amour doit « se répandre *avec égalité* sur le prochain », que nous devons l'aimer « en société comme notre frère, et non pas par domination *comme notre inférieur* ».

de chacun soient respectés. « Tu dois, dit Kant, à cause du rapport de coexistence qui s'établit inévitablement entre toi et les autres hommes, sortir de l'état de nature, pour entrer dans un état juridique, c'est-à-dire dans un état de justice distributive... Les hommes commettent une très grande injustice en voulant vivre et rester dans un état qui n'est pas juridique, c'est-à-dire où personne n'est assuré du sien contre la violence[1]. »

Secrétan soutient que la charité renferme en elle-même le respect de la liberté d'autrui, qu'elle exclut la contrainte, qu'elle ne peut donc logiquement se séparer de la justice. Rappelons le raisonnement par lequel il établit cette thèse. La charité veut le bien de l'être aimé; vouloir le bien de l'être aimé, c'est vouloir qu'il réalise son essence; or, la nature, l'essence de l'être aimé, c'est d'être libre. La charité doit donc logiquement vouloir qu'il soit et reste libre. Elle ne peut lui vouloir un soi-disant bien qui, étant contraire à sa nature, à son essence d'être libre, serait un mal réel. C'est donc une charité qui se contredit, qui se nie elle-même, qui pèche contre la logique, que celle qui porte atteinte à la liberté.

Mais, répondrons-nous, de quelle liberté s'agit-il? Quelle est cette liberté qui fait partie de l'essence de l'homme, d'une essence à réaliser? Le mot *liberté* est de ces termes qui reçoivent des sens fort différents. On l'oppose à la nécessité métaphysique, au déterminisme rigoureux des phénomènes. On l'oppose à la contrainte physique, à la contrainte employée par

1. *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, trad. Barni, p. 159 et suiv.

l'un contre l'autre. On l'oppose à la domination de la passion animale sur la raison humaine, de la chair sur l'esprit. L'homme est dit libre, en tant que ses volitions ne sont pas nécessitées et ne pourraient être prévues par qui en connaîtrait exactement toutes les conditions antécédentes. Il est dit libre, en tant qu'aucune contrainte ne l'empêche d'aller et de venir, d'exprimer ses idées, d'entendre et de connaître celles des autres, d'entrer en relations avec eux, etc. Il est dit libre, enfin, en tant qu'il est affranchi, par le degré de sagesse et de vertu auquel il s'est élevé, des passions inférieures et des habitudes tyranniques qu'elles créent.

Voilà trois sens du mot *liberté* : sens métaphysique, sens juridique, sens moral ou stoïcien. Il est facile de voir que le troisième est le seul que l'on puisse lui donner lorsqu'on dit que la charité veut la liberté de l'être aimé. On comprend, en effet, et il est naturel que la charité se préoccupe de la liberté intérieure et morale, de la liberté du sage et du saint, qu'elle y voie précisément cette essence de l'homme qu'il s'agit de réaliser, et cette bonne volonté, seul bien réel de l'être aimé, qu'il s'agit de créer et de développer en lui autant qu'il est possible. La liberté intérieure et morale se confond absolument, et dans tous ses effets, avec le bien même; en quoi elle diffère de la liberté extérieure et physique, qui, pouvant se manifester par des actes bons ou mauvais, apparaît aussitôt comme une limite, et non comme un but positif de l'action charitable.

On dira peut-être que la liberté extérieure et physique, l'absence de contrainte, est une condition nécessaire du développement de la liberté intérieure

et morale, de la formation de la bonne volonté, et que la charité, saisissant ce rapport, ne peut pas ne pas vouloir la première par cela même qu'elle veut la seconde. C'est la conviction qu'exprime Secrétan. « Vouloir le bien d'autrui, dit-il, c'est vouloir qu'il veuille le bien, résultat qui ne saurait absolument être atteint par voie de contrainte. Ainsi la réalisation du bien positif exclut la contrainte, et quiconque poursuit le bien positif doit s'en interdire absolument l'emploi. » Mais est-ce bien l'analyse de la charité, telle qu'il la définit, qui lui a donné cette conviction? Ne lui est-elle pas venue plutôt du sentiment du droit que sa conscience y a introduit sans qu'il s'en rendît compte?

Quand on suit, dans son cours, l'histoire de la charité, on ne voit guère qu'elle ait compris la nécessité logique où elle était de respecter la liberté extérieure et physique et d'y reconnaître une barrière infranchissable à son zèle. Cependant elle ne se trompait pas sur le but supérieur marqué par Secrétan; elle était irréprochable d'après la formule qui met le bien réel dans la bonne volonté; elle voulait que le prochain voulût le bien; elle le voulait ardemment. Comment donc expliquer une si constante et si grave erreur sur le moyen, si le moyen était clairement impliqué par le but?

Il n'y a qu'une réponse : L'idée du droit est distincte de celle de charité, étrangère à celle de charité; elle n'est pas renfermée dans celle de charité et n'en peut être tirée par le raisonnement déductif; il n'y a rien de contradictoire pour la charité à vouloir que l'être aimé veuille le bien, tout en ne voulant pas qu'il soit libre au sens juridique; et

si elle se permet sans scrupule la contrainte à son égard, ce n'est pas sa logique qui est en défaut. Il y a plus : lorsqu'elle ne regarde que son but, la charité peut être très naturellement conduite par l'observation et la logique inductive à l'emploi systématique de la contrainte.

Il faut se rappeler que c'est par l'observation que saint Augustin fut conduit à mettre la contrainte au nombre des moyens de sa charité. Saint Augustin, qui avait pour les Donatistes une charité ardente, qui voulait énergiquement *qu'ils voulussent le bien*, avait d'abord repoussé l'idée d'employer la force à le leur faire vouloir, pensant que la force, impuissante sur la volonté, n'était bonne qu'à « changer en catholiques dissimulés ceux qu'auparavant on savait ouvertement hérétiques ». Son premier sentiment avait été que l'on devait se borner « à agir par la parole, à combattre par la discussion, à vaincre par la raison ». Mais il ne tarda pas à abandonner cette opinion; et ce sont les faits — il nous l'apprend lui-même dans une lettre sur le sujet — qui la lui firent abandonner. Des exemples lui démontrèrent que la contrainte peut avoir sur la volonté une action indirecte et auxiliaire, très réelle et très avantageuse. Il remarqua que « plusieurs, ramenés à l'unité du christianisme par la répression, se réjouissaient fort d'avoir été tirés de leur ancienne erreur, lesquels, pourtant, par je ne sais quelle force de la coutume, n'auraient jamais songé à changer en mieux, si la crainte des lois n'avait remis leur esprit en présence de la vérité ». Il conclut qu'il faut « faire marcher ensemble le bon enseignement et la crainte utile, de façon que non seulement la lumière de la vérité chasse les

ténèbres de l'erreur, mais que la charité brise les liens de la mauvaise coutume, et que l'on ait alors à se réjouir du salut de plusieurs. »

Cette conclusion de saint Augustin est à méditer. Secrétan a écrit, dans la préface de l'un de ses livres, que « le droit a besoin d'être protégé contre une charité mal avisée ». Il faut retrancher de cette phrase l'épithète *mal avisée*, qui est de trop. Nous disons : le droit a besoin d'être protégé contre la charité, parce que la charité ne saurait trouver dans son principe ni dans son expérience l'obligation de respecter le droit. Si elle ne veut chercher de loi qu'en elle-même, elle sera toujours assez mal avisée pour songer à briser par la contrainte « les liens de la mauvaise coutume ».

Secrétan est obligé de reconnaître que, pour respecter le droit, la charité doit être humble. Qu'est-ce à dire? L'humilité n'est pas contenue logiquement dans la charité : il faut donc l'y joindre. La charité ne peut donc se suffire à elle-même. Elle a donc besoin d'être limitée par un autre principe. Elle ne renferme donc pas toute la théorie du bien, toute la morale. Et qu'est, au fond, cet autre principe auquel on subordonne la légitimité des démarches charitables? Ne se ramène-t-elle pas à la justice, pour qui veut y réfléchir, cette humilité, qui est le devoir de tous, qui ne permet à personne « d'élever sa conviction subjective à la hauteur de la vérité absolue », c'est-à-dire de se croire infaillible, c'est-à-dire de se diviniser?

FIN

